moyen

S +

9189

LA VIE MORALE D'APRÈS S. THOMAS D'AQUIN

QUATRIÈME SÉRIE

LE DISCERNEMENT DE LA CONSCIENCE

PAR

H.-D. NOBLE, O. P.
Maître en Théologie

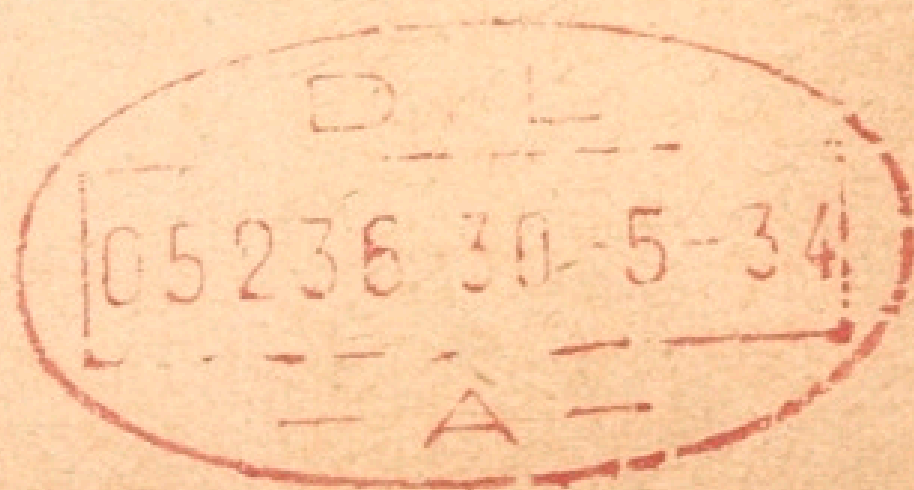
LES CONVICTIONS MORALES OU LES BASES DU DISCERNEMENT.
LA VERTU DU DISCERNEMENT MORAL.
LES DIVERS ÉTATS DE LA CONSCIENCE AU POINT DE VUE DU DISCERNEMENT.

P. Lethielleux, Éditeur

LE DISCERNEMENT

DE LA

CONSCIENCE



DU MÊME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE

Collection « La Vie morale d'après S. Thomas d'Aquin ».

1re série : **La conscience morale**, 6e édition, 1 vol. in-8° couronne de XVI-312 pages.

2e série : **Les passions dans la vie morale**, 1er vol. *La Psychologie de la Passion*, 3e édition, 1 vol. in-8° couronne de 300 pages.

3e série : **Les passions dans la vie morale**, 2e vol. *La Moralité de la Passion*, 3e édition, 1 vol. in-8° couronne de 328 pages (*ne se vendent pas séparément, 2e et 3e séries*).

Le P. Lacordaire apôtre et directeur des jeunes gens, 16e édition, 1 vol. in-8° couronne de XVI-332 pages.

La vocation dominicaine du P. Lacordaire. Essai historique, 1 vol. in-8° raisin de VIII-204 pages.

Idéal et jeunesse d'âme, 10e édition, 1 vol., in-8° couronne de 118 pages.

L'éducation des passions (épuisé).

Desclée, De Brouwer et Cie

76 ^bis^, rue des Saints-Pères, Paris (VIIe)

L'Amitié avec Dieu. Essai sur la vie spirituelle d'après S. Thomas, 9e mille. 1 vol. in-8° couronne de 536 pages.

Editions de la Revue des Jeunes

Desclée et Cie, 30, rue Saint-Sulpice, Paris (VIe)

La Prudence (Somme théologique de S. Thomas). Texte latin et traduction française, 1 vol. in-16 de 300 pages.

Dans la même édition de la Somme, les Notes et Appendices des Traités de la **Force** et de la **Tempérance**.

LA VIE MORALE D'APRÈS S. THOMAS D'AQUIN

QUATRIÈME SÉRIE

LE DISCERNEMENT DE LA CONSCIENCE

PAR

H.-D. NOBLE, O. P.
Maître en Théologie

LES CONVICTIONS MORALES OU LES BASES DU DISCERNEMENT.
LA VERTU DU DISCERNEMENT MORAL.
LES DIVERS ÉTATS DE LA CONSCIENCE AU POINT DE VUE DU DISCERNEMENT.

PARIS (VIe)
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

Nous déclarons avoir examiné l'ouvrage du R. P. Henri-Dominique Noble, O. P., intitulé : *Le Discernement de la Conscience* (quatrième série de la collection « La Vie morale d'après S. Thomas d'Aquin ») et le juger digne de l'impression.

Fr. J.-D. FOLGHERA, O. P.
Maître en théologie

J. WEBERT, O. P.
Lecteur en théologie

Nihil obstat :
Parisiis, 15ª januarii 1934.
Fr. J. PADÉ, O. P.
Pr. Prov.

Imprimatur :
Parisiis, die 2ª martii 1934.
V. Dupin.
Vic. gén.

LE DISCERNEMENT
DE LA CONSCIENCE

INTRODUCTION

Dans un précédent ouvrage : *Les passions dans la vie morale* (1), nous avons étudié un des points les plus difficultueux de la moralité. Gouverner nos passions, c'est leur imposer la règle de raison qui doit marquer toutes les actions humaines. Or, ce gouvernement, non seulement de nos passions, mais de tous nos actes réfléchis, est assuré, en nous, par la vertu cardinale de prudence.

En français, ce mot de « prudence » n'a pas un sens directement moral et vertueux. Il signifie surtout précautionnement et réserve dans les cas embarrassants, attention d'esprit à ne rien faire de compromettant et, au besoin, habileté à se tirer prestement d'un mauvais pas.

Pour S. Thomas, la prudence est une loyale vertu, « la plus nécessaire à la vie humaine ».

(1) Paris, Lethielleux, 1932.

Voilà une singulière affirmation. Le présent ouvrage s'appliquera à la justifier, en faisant voir, en la prudence, le bon génie du gouvernement de nous-mêmes, le vertueux discernement de notre conscience, la cheville ouvrière de notre moralité.

Notons simplement, dans cette Introduction, la nécessité de la vertu de prudence dans l'organisation de notre conscience vertueuse.

*
**

Quand nous nous regardons agir, nous voyons que nos actions sont en correspondance avec des buts vers lesquels elles tendent. Si, dans ce dynamisme de tous les instants, nous faisons intervenir — comme nous le devons — le point de vue moral, nous nous apercevons que notre raison superpose, en face de nos désirs et de nos vouloirs, des réglementations et des lois, d'après lesquelles elle juge nos actions comme bonnes ou mauvaises, comme devant être accomplies ou écartées. Notre moralité est circonscrite entre ces deux extrêmes : d'une part, les normes morales, les fins vertueuses; d'autre part, nos actions pratiques, multiples et complexes, qui doivent s'y conformer. Si nous agissons sans que notre raison prenne garde à cette conformité, nous agissons à la manière de l'animal, qui suit l'impulsion de son instinct, sans ce

contrôle intelligent qui est l'apanage des natures douées de raison; tout au plus, agissons-nous comme les passionnés, qui s'aveuglent volontairement sur l'obligation des lois morales et ne veulent suivre, en leurs actions, que la logique de leurs convoitises. L'homme moral agit par choix délibéré; il maîtrise son action par un discernement qui rend celle-ci tributaire de buts vertueux, acceptés comme obligatoires.

Mais, ce discernement et ce choix ne vont pas tout seuls. On ne passe point aisément des intentions générales aux actions concrètes. Un hiatus existe entre ces deux extrêmes, entre les lois morales, rigides, intangibles et la mobilité fuyante des actes courants, engagés tous et chacun dans les variables circonstances qui forment la trame de la vie humaine. L'animal ne dispose que d'un petit nombre d'opérations qui conviennent à son espèce et dont le jugement est préformé dans son instinct. Mais l'homme, par son âme intelligente dont la vertu s'étend, pour ainsi dire, à l'infini, doit chercher son bien et réaliser son bien moral à travers une multitude sans nombre d'activités diverses et diversement circonstanciées. Il doit établir la jointure entre les fins générales auxquelles il aspire et la mobilité incessante et multiforme de ses actes, puisqu'aucun d'eux ne sera moral et vertueux que par son accord avec les intentions morales et vertueuses.

Quel peut être cet intermédiaire lumineux entre la fin et les moyens, entre les règles morales et les actions morales, sinon la raison, qui est, en nous, puissance de délibérations, de comparaison et de rapprochement entre les réalités les plus diverses. Seul, l'esprit peut « devenir toutes choses », pour juger de toutes choses. Le discernement moral de toute action, appréciée et dictée en conformité avec la volonté vertueuse, sera donc, en nous, œuvre de raison. La prudence est vertu de notre raison.

Je dis : *vertu,* parce qu'il ne faudrait pas croire que l'esprit nu, l'intelligence pure, soit capable de cet universel discernement. Notre intelligence spéculative n'a-t-elle pas besoin d'être perfectionnée par de multiples sciences, péniblement acquises, pour connaître les réalités du monde? De même, il faut à la raison pratique, pour diriger les actions humaines, de multiples perfectionnements, des qualités précises qui, en se réunissant, assureront son vertueux discernement. La perfection de la prudence est à ce prix.

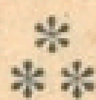
Au surplus, cette perfection vertueuse du discernement moral suppose la conscience solidement établie dans ses convictions morales et rectifiées vis-à-vis d'elles. Dans cette lumière du devoir et sous l'impulsion d'une volonté toute ardente à la pratiquer, la raison prudentielle procède à l'enquête et à la détermination des actions les plus aptes à ce but.

Elle part des convictions morales pour éclairer la conduite : elle recherche et juge, elle dirige et impose les réalisations vertueuses (1).

Notons le caractère de cette doctrine thomiste : avec la prudence, vertu de la raison, nous sommes en plein dans la vertu; ce sont des qualités d'esprit qui garantissent en nous la moralité, et elles sont influencées elles-mêmes par la qualité de nos amours. « Heureux mélange et parfait équilibre d'intellectualisme et de volontarisme. C'est par le bon usage de l'intelligence que l'on arrive à se gouverner humainement; mais, d'autre part, l'intelligence n'est en mesure d'assurer cette bonne conduite de la vie que si elle est elle-même toute imbibée de bon vouloir. Par la prudence, l'esprit devient tout à fait vertueux et adonné à la vertu (2). »

(1) « Prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu et passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit : scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur in debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cujus objectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis : quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum. » (S. Thomas, *Summa theologica*, Ia IIa, Qu. LVII, art. 5.) Voir aussi : *De Virtutibus*, Qu. I, art. 6, art. 12.

(2) R. Bernard, O. P., *Traité de la Vertu* dans l'édit. fran-



Ces brèves indications sur la nécessité de la vertu de prudence dans la vie morale justifient les divisions du présent ouvrage.

Dans une première partie, nous étudierons les *convictions morales,* qui sont les bases du raisonnement prudentiel. Selon les diverses consciences, ces convictions sont dissemblables. Que représente la loi morale chez l'incroyant, puis chez le croyant, enfin, chez celui-ci, selon que sa foi a influence ou non sur la moralité de sa conduite? Nous serons amenés, en décrivant ces différentes consciences, à conclure que les obligations morales, alors même qu'elles seront reconnues par la raison, n'auront d'efficacité réalisatrice que dans la mesure où elles passeront à l'état de convictions, c'est-à-dire dans la mesure où la conscience, à travers des progrès successifs, s'établira dans l'amour du bien et la rectitude vertueuse.

Dans une seconde partie, nous analyserons, en lui-même, le *discernement* moral, montrant, les uns après les autres, les actes d'intelligence qui en composent l'ensemble, dans la phase délibérative du conseil intérieur, dans la phase résolutoire du jugement, dans la

çaise de la *Somme Theologique,* tome premier, p. 438 (Paris, Desclée et C[ie]).

phase impérative des réalisations. Nous verrons ce qu'il faut pour que le discernement moral devienne discernement vertueux puis discernement surnaturel. Nous ferons valoir toutes les qualités d'esprit, toutes les vertus adjacentes intellectuelles et morales, qui mettront la prudence à l'état de vertu. Enfin, par contraste, nous verrons la défaillance de ces qualités et de ces vertus dans le manque de prudence et dans les fausses prudences.

Dans notre troisième et dernière partie, nous étudierons, en fonction du discernement, la *diversité des consciences morales individuelles,* selon que le tempérament et les allures différentes de l'esprit et de l'affectivité les influenceront. Nous saurons ainsi ce qu'il faut penser de la droiture de la conscience, de la possibilité de ses certitudes, de ses erreurs, de ses perplexités, de ses scrupules, de son attitude sévère ou indulgente, enfin de la paix qui doit régner en elle et qui n'est à son comble que dans la conscience vertueuse.

Dans la « Collection de la vie morale d'après S. Thomas d'Aquin », dont le présent ouvrage s'inscrit comme le quatrième volume, ma seule intention, comme on le sait, est de tenter une étude psychologique de la vie morale (1). Parlant ici de la vertu de pru-

(1) Volumes déjà parus dans cette collection : H.-D. NOBLE, O. P., 1re série : *La Conscience morale,* 1 vol. in-8, 312 p. (Paris, Lethielleux) ; — 2e série : *Les Passions dans la vie morale. I. Psychologie de la Passion,* 1 vol. in-8, 300 p. (Paris, Lethielleux) ; — 3e série : *Les Passions dans la vie morale. II. Moralité de la passion,* 1 vol. in-8, 328 p. (Paris, Lethielleux).

dence, j'ai cru bon d'en dire, dans ma première et dans ma troisième partie, les tenants et les aboutissants, et ainsi de la replacer dans le courant psychologique de la conscience morale.

Paris, 1er janvier 1934.

PREMIÈRE PARTIE

LES CONVICTIONS MORALES OU LES BASES DU DISCERNEMENT

CHAPITRE PREMIER

Les convictions morales sans la foi

SOMMAIRE :

L'OBLIGATION D'UNE RÈGLE MORALE. — LES PRINCIPAUX PRÉCEPTES DE LA LOI NATURELLE. — LES CONVICTIONS MORALES CHEZ L'INCROYANT.

Qu'est-ce que la conscience?

C'est notre raison en incessante activité de juger nos actions et d'en apprécier la valeur morale.

Ce discernement a pour point de départ nos convictions morales. Pourquoi, par exemple, notre conscience réprouve-t-elle l'ivresse, sinon parce qu'elle la sait contraire à la loi de la tempérance? Pourquoi blâme-t-elle la calomnie, sinon parce qu'elle la sait interdite par la justice et la charité?

Avant d'étudier la conscience elle-même dans l'activité de son discernement, il faut donc étudier les bases de son jugement : les convictions morales. Vaste sujet et qui examinera comment se présentent, devant la conscience, les différen-

tes obligations, avec les divers sentiments qui en renforcent l'impératif. Nous ferons l'inventaire des convictions qui doivent s'imposer à une conscience. Nous apprécierons leur valeur respective, leur force d'entraînement au bien.

Tout d'abord, voyons la première base : la loi morale naturelle.

1. L'OBLIGATION D'UNE RÈGLE MORALE.

Quand nous nous considérons au point de vue de l'action, que découvrons-nous à l'intérieur de nous-mêmes? Deux courants se partagent nos actions successives. Il y a, en nous, deux personnages. A certains instants, nous suivons l'entraînement de la passion; à d'autres, nous nous sentons portés à agir selon un parti pris intérieur que nous appelons devoir. En chacun de nous, il y a le moi-conscience qui, à l'occasion, approuve ou blâme, en rappelant la loi morale et en évoquant son obligation; puis, en face de cet austère censeur, un autre *moi* qui s'évade de la règle, et, tant bien que mal, essaie de justifier ses écarts, en proclamant le droit à l'assouvissement de la passion. Contraste, lutte, victoire ou défaite, trébuchement, puis redressement, avec une plus ou moins grande intermittence dans la concession au plaisir : telle est la mobile et sinueuse ligne de notre activité morale.

Et pourtant, une réalité permanente domine et embrasse toute cette évolution; même quand je m'y soustrais, cette réalité proclame sa présence et me juge : c'est la règle morale. Quoi que je fasse, je me sens dominé par l'obligation du devoir.

D'où vient cette évidence de ma raison? Celle-ci juge et apprécie les conditions de ma nature humaine. De l'examen de ces conditions sortent des lois primordiales, que je ne puis évincer sans tomber dans l'absurde et qui composent ce que l'on appelle la loi morale naturelle.

Quelles sont donc ces obligations qui contraignent tout homme raisonnable? Il faut y insister parce que c'est là une première base de la conscience morale. Nous dirons plus loin qu'elle est insuffisante, à elle seule, pour garantir l'efficacité de la conscience; mais encore faut-il en voir très exactement la portée. Ces principaux devoirs peuvent être divisés en trois classes, pour la commodité d'en parler : devoirs envers Dieu, envers soi-même, envers les autres. Notons, en passant, qu'il faudrait distinguer, dans chacun de ces cadres, les devoirs qui sont évidents et absolus, puis ceux qui en dérivent et se présentent comme des applications proches ou lointaines. Cette distinction est opportune : car s'il y a des préceptes de la loi naturelle qui, pour tout homme réfléchi, sont indiscutables, il reste que les autres préceptes appelés « principes secondaires » sont moins évidents; car il faut les déduire, les conclure, par un raisonnement

qui ne s'impose pas immédiatement à tous (1). Nous ferons abstraction de cette distinction en énumérant les principaux préceptes de la loi naturelle.

2. LES PRINCIPAUX PRÉCEPTES DE LA LOI NATURELLE.

Ce sont les devoirs envers les autres qui sont peut-être les plus frappants et les plus universellement acceptés. L'homme vit en société; il a tant d'intérêt à ce que ses droits individuels soient reconnus qu'il trouve très raisonnables les obligations de justice à l'égard de son prochain : ne pas tuer, ne pas voler, s'interdire la fausseté, la duplicité, les manœuvres louches, les profits indus, ne pas vilipender la réputation d'autrui par le dénigrement calomnieux ou médisant; prendre le sentiment du droit des autres, de l'égalité commune en face des mêmes fins sociales. La communauté de nature et la vie en société posent des règles morales qui tendent à se compliquer dans leurs applications concrètes :

(1) « In ipsa anima est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. » (*De Verit.*, Qu. XVI, art. 1). — « Ad legem naturalem pertinent primo quidem praecepta communissima quae sunt omnibus nota; secundario autem quaedam secundaria principia quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis. » (Ia IIae, Qu. XCIV, art. 6). — Sur la loi morale naturelle, voir : *ibid.*, toute la question XCV.

le droit de propriété, les conditions du travail, le droit familial, la constitution de la famille et les droits respectifs de ses membres, la protection de la société contre le crime, contre les menaces des nations voisines. Les rapports internationaux créent des règlements généraux où s'entremêlent des principes de justice relevant à la fois de la loi naturelle et de la loi positive.

La loi morale naturelle ne s'identifie pas seulement avec la justice vis-à-vis d'autrui. La moralité n'est pas tout entière dans la probité extérieure, quels que soient les écarts et les désordres qu'on se permette dans le privé. La raison exige, en tout homme, le gouvernement de ses passions, le refoulement de l'orgueil, de l'égoïsme, de l'envie, de la jalousie, de la gourmandise, de la sensualité, de l'appétit de jouissance sans frein. La correction des mœurs est de stricte obligation naturelle. Evidemment, dans les applications pratiques de la moralité individuelle interviennent des réglementations plus ou moins strictes, où s'entremêlent les principes primaires de la moralité et les principes dérivés. On discute sur certaines lois dans cet ordre, pour savoir si elles sont ou non immédiatement prescrites par la loi naturelle.

Les devoirs envers Dieu — du moins, les devoirs de la religion dite naturelle — font partie de la loi morale : culte, adoration, reconnaissance du souverain domaine de Dieu. Comme il n'y a, en fait, que des religions positives, il est difficile de faire la part, dans les préceptes reli-

gieux universellement admis, de ce qui revient aux exigences de la loi naturelle et aux exigences des prescriptions positives.

Voilà donc les lignes directrices de la loi morale naturelle : se sentir tributaire d'un Dieu, d'un infiniment grand, créateur et providence, que nous devons reconnaître et honorer; puis, imposer le joug de la raison aux poussées désordonnées des instincts et des passions; enfin, traiter les autres et agir avec eux selon l'ordre de la justice : tel est le fond primitif de la conscience, l'exigence essentielle de la nature humaine. Ces devoirs, malgré les limites un peu imprécises de leur application, sont acceptés par tout homme pensant. Quelles que soient la religion, la civilisation et la culture, que l'on soit païen, juif ou catholique, que l'on soit un génie ou un pauvre homme, l'on ne peut récuser cette loi morale première. Car, elle s'impose au seul nom de la raison. Sans doute, la foi religieuse viendra préciser ces devoirs, agrandir ces prescriptions, en détailler les applications; sans doute encore, une conscience chrétienne, vivant sa foi, trouvera — et nous le dirons — dans le sentiment de la présence de Dieu, dans la charité pour lui et dans la force intime de la grâce, une énergie de surcroît, seule complètement efficace pour faire triompher, dans la conduite, cette parfaite honnêteté; mais, il n'en est pas moins vrai qu'avant la foi et par la seule obligation de la raison, l'homme est astreint à la loi morale naturelle.

L'homme doit donc être moral, parce qu'il

possède une raison qui prononce des jugements de valeur et des directives sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire, directives qui, devant la conscience, c'est-à-dire devant cette même raison qui les dicte, se prescrivent comme obligatoires. Saint Thomas est très net sur ce fond moral, sur cette essentielle raison qui, malgré la corruption du péché originel, les vives secousses des passions et les erreurs de l'esprit, ne renonce pas à son empire et ne désespère pas de gouverner l'action humaine (1).

3. LES CONVICTIONS MORALES CHEZ L'INCROYANT.

En relatant les principaux préceptes de la loi morale naturelle, nous avons placé les devoirs envers Dieu à côté des devoirs envers autrui et envers soi-même. Notre description était surtout théorique : elle indiquait la loi morale naturelle, telle qu'elle doit se présenter devant toute intelligence. Mais, chez l'athée, cette loi primitive subit une déformation : Dieu n'entre pour rien, non seulement comme objet, mais comme fondement, dans l'obligation morale. On parle aujourd'hui de morale « laïque »; on l'enseigne officiellement; on la prône comme suffisante pour poli-

(1) « Per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. » (IIª IIªᵉ, Qu. x, art. 4, ad. 3.)

cer les mœurs humaines. Comment se présente-t-elle? Quelle est sa force d'obligation pour l'accomplissement du bien?

Voici un homme — athée par principe ou athée de fait — qui, pour mener sa vie, ne se préoccupe aucunement de Dieu. Quels sont ses points de vue, ses motifs et ses mobiles? Instituons son examen de conscience aussi objectivement et sympathiquement que possible. Supposons le parvenu à la maturité. Il existe, et pourtant ne s'inquiète pas du pourquoi ni du but final de son existence, persuadé que le mystère du monde est inconnaissable ou que, du moins, la science en déchiffrera un jour l'énigme sans avoir recours à Dieu. Pratiquement, il tient ces questions pour inutiles. Il ne s'occupe pas de destinée éternelle et n'a d'autre horizon que ce monde, sa vie présente et le bonheur de celle-ci. Car, il veut être heureux. Avant même qu'elle ne lui intime l'obligation du devoir moral, sa raison stimule en lui l'appétit du bonheur, loi primordiale de tout être conscient de son être et du bien de cet être à conserver et à grandir. S'il écoutait le sentiment des limites et des déceptions que lui apportent les jouissances même les plus légitimes de la terre, il pourrait se découvrir, au cœur, un appel vers un bonheur infini. Mais, il ne veut ambitionner qu'un bonheur fini : la félicité possible à l'homme qui vit l'existence courte d'ici-bas, ce bonheur serait-il instable et déficient. Et de quoi est-elle faite cette félicité, pour l'incroyant? D'un certain

nombre de réalités, dont il défend âprement la possession : ses affections, sa famille, son bien-être, la sécurité de sa situation et de sa fortune, les résultats lucratifs de son travail. Ajoutons à cela les joies de l'esprit, du cœur, la participation à la vie sociale et à la direction des affaires, l'agrément du commerce des hommes, sympathies diverses, délassements, voyages, etc... Ces multiples bonheurs, grands et petits, composent le contentement humain, la joie de vivre. Certes, il y a des malheurs, des tristesses et toujours la perspective de la mort pour soi et pour les siens; mais, on se gare le plus possible contre la mauvaise fortune et la souffrance. On s'efforce de renvoyer l'échéance de la mort à un délai indéterminé : puisqu'on ne sait quand elle viendra, mieux vaut n'y pas penser.

De nos jours, beaucoup d'hommes ont pris cette mentalité laïque et acceptent de vivre sans Dieu. Ainsi, l'homme est tout seul dans ce monde dont il ne veut chercher aucune explication. Il s'agit tout simplement de vivre sa vie, de fournir sa tâche honorablement, de trouver du bonheur pour soi et ceux qu'on aime, un bonheur mélangé sans doute de beaucoup de tristesses, mais enfin tout le bonheur que l'on pourra rencontrer. En tout cas, il n'y a que cette vie qui soit en jeu. Toutefois, comme on y souffre, on aspire à un progrès de l'humanité, que la science pourra sans doute assurer dans l'avenir, avec des conditions sociales mieux adaptées aux nécessités d'un plus grand bien-être.

Cependant, l'intention qui guide les actions de l'incroyant n'est pas seulement de se garer le plus possible de la souffrance et de jouir de tous les bonheurs qui passent à sa portée. L'incroyant porte en lui une conscience, puisqu'il possède une raison; et cette raison vient imposer une mesure à la recherche des joies de la vie; elle prescrit des devoirs qui mettent un frein à l'appétit du plaisir. Jouir de l'existence, sans doute, mais, tout de même, être un homme d'honneur, un honnête homme. La raison crie cela; au besoin, elle aiguise son remords par un opportun rappel à l'ordre. Sans doute, l'incroyant refuse d'envisager le devoir comme l'expression d'une volonté divine qui, de l'insondable ciel, aurait la prétention de régenter sa conduite; mais il reconnaît la nécessité d'une loi morale, qui aura ses obligations et justifiera ses impératifs indépendamment de tout dogme religieux.

Ce qui caractérise la morale laïque, c'est qu'elle veut émanciper la morale de la religion, et chercher partout, sauf en Dieu, le premier et solide fondement de l'obligation du devoir. Couper la conscience de tout motif ou mobile religieux paraît un affranchissement obligé. Aujourd'hui, dit-on, la vie politique et sociale n'a rien à faire avec l'Eglise, la philosophie est indépendante de la théologie, la morale doit donc être désaffectée de tout point de vue religieux. Il faut une morale nouvelle, conforme à l'esprit libre, entièrement dégagé des dogmes et des particularismes confessionnels.

Reconnaissons-le franchement : les théoriciens de la morale laïque ne se désintéressent pas de l'amélioration de la moralité par la pédagogie et l'éducation. Ils cherchent une « science des mœurs », sans appel à la croyance sans doute, mais une science qui mette de l'ordre dans les actions humaines. Alors, quel peut être le justificatif, le fondement de la morale strictement laïque? Les uns disent : les préceptes de la moralité sont le résidu des coutumes des sociétés primitives et qui ont subsisté, sans autre justification que leur adaptation au milieu social évolué. D'autres disent : c'est notre raison individuelle qui nous suggère de chercher notre bonheur dans la justice, la vérité et dans le gouvernement des passions. Quelques moralistes cherchent l'obligation morale dans un sentiment d'amour mystique de l'humanité, dans le progrès social, auquel il faut se dévouer, en consentant individuellement à tous les sacrifices nécessaires. Enfin, dernière théorie : ne cherchons pas de justification; consentons à ce fait : l'expérience des sociétés civilisées admet certains préceptes de conduite comme obligatoires; observons-les donc, sous cette réserve que l'évolution sociale de l'avenir pourra en exiger d'autres (1).

(1) Dans le présent ouvrage, je suppose résolue la question métaphysique des fondements de la moralité, n'ayant en vue que la description psychologique de la conscience morale et de son discernement. Pour le même motif, je n'ai pas à exposer ici, dans leur détail, les diverses théories modernes de la morale laïque, ni à critiquer les raisons par lesquelles elles essaient de se justifier. Je trace seulement à grands traits

Quel peut donc être le code moral de l'incroyant? Tout d'abord, pas de devoirs envers Dieu; tout sentiment et toute pratique de religion sont exclus de la morale laïque, ou du moins, ils n'en font pas partie. Les principales obligations sont les devoirs sociaux : probité, loyauté, justice vis-à-vis d'autrui, dévouement pour la sauvegarde de la société, reconnaissance pour sa protection, bienfaisance humanitaire sous toutes ses formes, devoirs professionnels. La famille étant pour l'homme le cadre habituel des joies les plus vives et les plus continues, elle lui imposera, pour son maintien et sa prospérité, des responsabilités et un entier dévouement. Les mœurs privées n'ont pas, dans cette morale incroyante, des préceptes trop rigoureux, sauf par l'endroit où la morale individuelle aurait des conséquences anti-sociales ou anti-familiales. Sur ce point, la morale laïque est pour ainsi dire muette et ne parle que de questions d'hygiène ou de médecine préventive. Donc, en résumé, pas de devoirs envers Dieu, peu d'attention à la perfection morale intérieure; mais, en revanche, souci de philanthropie, de solidarité, de justice, de dévouement à la paix et au bon ordre de la société qui est la suprême garantie des intérêts individuels. Le mobile principal de la conscience est celui-ci : amour de l'humanité et de son progrès indéfini.

la psychologie morale de l'incroyant pour lui opposer la psychologie morale du croyant telle que la décriront les chapitres suivants.

Ne discutons pas ici, philosophiquement, l'incroyance, base de la conscience morale laïque. Disons seulement que, si elle est sincère, cette morale laïque ne manque pas de grandeur stoïque. Avoir fait table rase de tout point de vue religieux, accepter la brièveté de la vie et, tout de même, remplir son devoir d'état, son devoir familial et social : c'est là un mérite à souligner. Mais, cela accordé, disons qu'en elle-même la conscience de l'incroyant est incomplète dans son programme moral et, de plus, inefficace et inopérante au point de vue des réalisations morales.

Elle est incomplète dans son programme. Car, c'est la raison individuelle toute seule, sans l'appui de l'autorité et de la majesté de Dieu, qui décrète la loi; mais c'est la raison aussi qui peut en discuter la portée et plus encore les applications pratiques. Par exemple : jusqu'à quel point doit aller notre dévouement à la société, à l'humanité? Quels sacrifices réclame notre contribution personnelle à l'avenir du progrès? Comment modérer nos passions? Lesquelles? Dans quelle mesure? Et, s'il y a doute, qui fera le partage? Qui prononcera entre le bien et le mal?

Au surplus, la morale laïque est inefficace au point de vue des réalisations.

Pour imposer ses maximes, la morale sans Dieu table sur l'attrait naturel de l'homme pour le bien, sur la plus-value, à ses yeux, des intérêts de l'humanité et du progrès social. Ce n'est pas vrai. Même pour le croyant qui base sa con-

science sur l'impératif de motifs religieux, la vertu est difficile et douloureuse. Enlever de la conscience le motif de Dieu, c'est en supprimer la garantie suffisante, la vertu entraînante. Accordons que les motifs de la morale laïque : culte de l'humanité, philanthropie, progrès social, puissent avoir leur valeur d'inspiration et d'attrait chez certaines âmes d'élite, mais ils restent sans efficacité sur la masse, plus tirée au plaisir qu'à l'idéal moral. Nous reviendrons sur ce point, quand nous montrerons quelles ressources la foi vive apporte à l'efficacité réalisatrice de la conscience (1).

(1) Voir plus loin, chap. III.

CHAPITRE II

Les convictions morales du croyant

SOMMAIRE :

DIEU LÉGISLATEUR DE LA CONSCIENCE. — INFLEXIBILITÉ DE LA LOI MORALE DEVANT LA CONSCIENCE DU CROYANT. — LE PROGRAMME DE LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE. — UNITÉ DE LA CONSCIENCE.

A la conscience morale désaffectée de Dieu opposons la conscience morale religieuse.

Il faut d'abord rappeler les certitudes de la foi qui sont à la base de la conscience morale du croyant. Nous verrons ensuite que la foi religieuse, en plaçant Dieu, devant la conscience, comme ordonnateur et gardien de la loi morale, donne à celle-ci une précision, une ampleur et une inflexibilité, bien propres à affermir notre liberté — autant qu'il est possible — contre les fléchissements de la moralité.

1. DIEU LÉGISLATEUR DE LA CONSCIENCE.

Par les certitudes et les espoirs que la foi apporte au croyant, une transformation s'opère

dans les points de vue de sa destinée et par conséquent de sa conduite. L'incroyant, s'il réfléchit, s'apparaît à lui-même comme une énigme douloureuse. Pour lui, le ciel est vide. Si Dieu existe, il reste inconnaissable, inaccessible. L'homme n'est qu'une partie chétive de l'ensemble des forces du monde. Des fatalités gouvernent sa vie, avec des souffrances, puis avec la mort qui clôt tout. Il se sent tout seul, abandonné dans l'immense et insensible univers. Pour le croyant, son âme raisonnable et spirituelle l'emporte en dignité sur toutes les créatures corporelles et temporelles; elle a le droit de se croire une valeur à part, au-dessus du monde matériel : elle peut connaître et aimer Dieu. Car, pour le croyant, il y a un maître du monde, un législateur des consciences, une providence des existences humaines. L'homme n'est pas tout seul; mais il est en face de Dieu, son compagnon éternel. Sa destinée se prolonge au delà de la terre : il est appelé à partager la vie même de Dieu. Il est l'objet d'une attention divine à laquelle n'échappe aucune de ses actions et d'une bonté qui ne ménage aucun moyen de l'attirer vers elle. En présence d'un Dieu mort dans un volontaire martyre, pour le libérer de la damnation, la souffrance n'est pas, aux yeux du croyant, une absurdité ni une fatalité; la mort n'est pas un gouffre de néant, mais un passage vers une vie meilleure que la sainteté et les mérites d'ici-bas doivent conquérir. Même quand le croyant est infidèle à Dieu par le péché, il ne

perd point, pour autant, les certitudes de sa foi ni celles de son espérance. Sans doute, il ne pense guère à Dieu et ne l'aime pas; mais le souvenir de ce Dieu demeure dans les lointains de sa conscience, non plus le souvenir d'un Père qui accueille dans l'amour et récompense le sacrifice, mais celui d'un justicier qui ne saurait tolérer l'infidélité jusqu'au mépris.

Voilà les principales certitudes qui sont à la base de la conscience inspirée par la foi : pas de mort; une vie éternelle qui devient l'enjeu de la conduite morale; Dieu domine l'action humaine; il est la fin dernière, en face de laquelle s'expliquent la vie, les souffrances, les devoirs et les labeurs. L'homme est grandi démesurément par la dignité de son âme, par sa vocation d'ami de Dieu.

Nous avons été élevés par des croyants. A cette question : « Qu'est-ce que le bien, qu'est-ce que le mal? », nous fûmes accoutumés à répondre : « Le bien, c'est ce que Dieu commande; le mal, ce que Dieu défend ». Ainsi, d'emblée, l'idée de Dieu est entrée dans notre conscience en même temps que les idées de bien, de devoir et d'obligation. Dès lors, le bien et le mal, ce n'est plus seulement ce que réclame et ce que réprouve notre raison, mais au surplus et en même temps — nous verrons plus loin comment se subordonnent les motifs naturels aux motifs surnaturels — ce qui est conforme à la volonté de Dieu ou ce qui s'y oppose, ce qui plaît à Dieu ou lui déplaît, ce qui est preuve qu'on l'aime ou ce qui

est preuve qu'on ne l'aime pas. La loi morale s'identifie avec la loi de Dieu devant la conscience du croyant. Toutes ses actions sont soumises au jugement de Dieu en même temps qu'au jugement de sa conscience. C'est en face de Dieu et non plus seulement en face des justifications plus ou moins intéressées de sa raison individuelle qu'il lui faut diriger sa conduite, avec la terrible responsabilité de s'orienter vers Dieu, ou de se détourner de Lui.

Pour la foi, Dieu est donc maître et législateur de la conscience. Ceci se manifeste clairement dans le phénomène du remords. Le remords est le jugement réprobateur de notre conscience stigmatisant nos fautes et notre désobéissance à la loi morale. Partout où il y a raison, s'élève cette voix accusatrice qui dénonce le désordre moral, le harcèle et le laisse sans repos tant qu'il ne s'est pas condamné lui-même. Mais, quelle différence dans l'énergie réprobatrice du remords, selon qu'il habite une conscience d'incroyant ou une conscience de croyant!

Supposons quelqu'un n'ayant pas la foi et se désintéressant de Dieu et de toute destinée en Lui. Le voilà qui commet une faute grave, secrète, dont le reproche ne peut lui venir que de la désapprobation de sa raison. Il demeure inquiet de ce péché : il en est humilié, il regrette ce qu'il a fait et se promet de ne plus recommencer. Mais, si cette défaillance vient d'une passion particulièrement tenace, pesant sur lui comme une chaîne qui le tire à la récidive, il

cèdera sans doute de nouveau : voici plusieurs fautes, toute une habitude de fautes qui font de lui leur esclave, tant sa passion s'attise à ses assouvissements répétés. Que va devenir le remords dans cette conscience pécheresse? Admettons qu'il proteste toujours. Mais enfin, le pécheur passe outre. Et alors, est-ce que sa raison, sa seule force morale en somme, ne va pas aboutir à faiblir? De concession en concession, n'en viendra-t-elle pas à se taire, à accepter ce qu'elle jugera, dans sa faiblesse, inévitable? De réprobatrice, elle deviendra complice.

Supposons, au contraire, que nous ayons affaire à un croyant, dans la même situation pécheresse. Le remords prend en lui une toute autre consistance : ce n'est plus sa raison qui articule la réprobation, c'est la voix même de Dieu; car c'est Dieu qu'il a offensé, sa loi qu'il a violée, sa volonté qu'il a méprisée, son amour qu'il a méconnu. Cette loi de Dieu reste insensible aux subterfuges et aux plaidoyers *pro domo*; elle demeure intangible, inflexible, inscrite sur la pierre, toujours promulguée, comme elle le fut dans les éclairs du Sinaï. La conscience du croyant est toujours à nu devant la face de Dieu. Crime ou vertu, fautes ou mérites : rien n'échappe. Témoin majestueux, juge incorruptible, Dieu assiste à tous les drames de notre conscience, et il en pèse les actes pour les inscrire au livre de la vie ou de la mort éternelle.

Ainsi donc, avec la foi, ce n'est plus notre raison toute seule qui dirige notre conscience

morale, c'est Dieu, qui, par sa loi, lui commande. Et cette loi, c'est Dieu qui la promulgue par sa raison éternelle : devant la conscience du croyant, il en est l'auteur et l'incorruptible gardien.

2. INFLEXIBILITÉ DE LA LOI MORALE DEVANT LA CONSCIENCE DU CROYANT.

Nous verrons plus loin que, pour le croyant, la loi morale ne se restreint pas à la loi morale naturelle. Notre destinée surnaturelle implique une loi divine positive qui nous commande de passer par des moyens et des lignes de conduite adaptés à l'obtention de la vie éternelle. Même en restreignant notre point de vue à la seule loi morale naturelle, nous devons dire que la conscience du croyant vient donner une précision à cette loi, précision qui contraste avec le vague de la même loi, telle qu'elle se présente devant la conscience de l'incroyant.

Nous avons vu que le programme de la moralité, selon la seule raison naturelle, présentait des obligations générales et abstraites : faire le bien, éviter le mal, gouverner ses passions, pratiquer la justice, l'altruisme, le dévouement social. Les morales laïques modernes ont encore ajouté du flou à ce code; car, elles en déclarent l'instabilité foncière. La nouvelle science des mœurs ne recherche pas ses préceptes dans les

exigences mêmes de la nature raisonnable de l'homme; elle retient, comme lois morales, les coutumes humaines qui, dans l'expérience d'un certain nombre d'années et dans certains pays, semblent avoir réussi au maintien et à l'amélioration des sociétés. De telles lois ne peuvent prétendre à l'immutabilité. Rien ne nous certifie que les lois qui président aujourd'hui à la fondation, à l'organisation et au développement de la famille, aux rapports de justice avec autrui et aux organisations sociales, vaudront encore dans un demi siècle ou dans un siècle. Et il y a des moralistes laïques qui discutent gravement pour déterminer combien d'années il faut à une coutume morale pour qu'on puisse la considérer comme ayant bien réussi, digne, par conséquent, d'être agréée comme une loi morale provisoirement obligatoire.

A l'encontre de ce caractère inconsistant des préceptes de la morale sans Dieu, la morale religieuse se présente comme fixe et immuable dans ses principes, avec une infaillibilité qui ne permet aucune discussion ni aucun subterfuge. Elle est la loi de Dieu, promulguée par lui, gardée et sanctionnée par lui. Il n'y a donc plus à faire de partage, à prendre ce qui agrée et à repousser ce qui déplaît. Ce n'est plus la raison humaine, décorée du nom de « science des mœurs » qui donne sa loi à la conscience; c'est la raison éternelle de Dieu qui l'impose, avec l'appui de ses sanctions. Dans cette inflexibilité de la loi morale, proclamée par la foi devant la

conscience du croyant, il y a, on le devine, un frein puissant contre les fléchissements de la moralité.

3. LE PROGRAMME DE LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE.

Pour la morale laïque, les lois morales sont des « jugements normatifs » sur la meilleure conduite à tenir, étant données les conditions de vie en société auxquelles les hommes sont nécessairement soumis. Aussi, les lois morales, qui composent le programme de la morale laïque, ont-elles particulièrement trait au développement de la personnalité et à la justice sociale : développer la maîtrise de soi, la loyauté, la sincérité, la justice, l'admiration pour les grands hommes, le sentiment humanitaire, la bienfaisance envers tous ceux qui souffrent, le dévouement à la société, à tout ce qui contribue au progrès de l'humanité, à la culture intellectuelle et esthétique, au respect de la liberté individuelle, au devoir professionnel, etc.

Nous, croyants, nous acceptons ces obligations. Elles font partie des préceptes de l'honnêteté morale naturelle. Mais, le programme n'en est pas complet : il y manque l'obligation de la perfection intérieure, de la moralité privée, du gouvernement des passions et enfin des devoirs envers Dieu (entendons ici les devoirs envers Dieu selon la religion naturelle). Au surplus, nous nous

séparons de la morale laïque sur le fondement de l'obligation de la morale naturelle et sur la façon dont nous en sont promulgués les commandements. Les moralistes laïques disent : les lois morales sont des coutumes consacrées par l'expérience humaine et la vie des sociétés, idées qu'accepte le consentement unanime des hommes, recettes qui valent au moins comme la meilleure façon pour l'humanité de vivre et de prospérer. Nous disons, nous : ces lois morales sont nécessaires, elles correspondent aux exigences de la nature humaine. Nous sommes passion et raison : la passion doit donc maîtriser la sensibilité et l'utiliser pour le bien. Chacun de nous est une personnalité avec ses droits de vie humaine intégrale : nécessairement, la justice doit présider à nos rapports. Nous sommes individus et société, donc parties d'un tout, avec des intérêts individuels propres mais qui doivent se subordonner à l'intérêt général et au bien commun. Pour nous, les lois morales ne sont pas simplement des coutumes stéréotypées et consacrées par l'usage, d'heureuses réussites qui ne valent que par leur succès. Elles sont nécessaires, absolues, irréfragables, fixes et immuables. Dieu lui-même, qui a créé la nature raisonnable de l'homme, ne peut pas en changer les lois. Il ne peut faire que soient déclarés bons et permis le mensonge, le vol, l'homicide, l'adultère, le libertinage, l'ivresse, etc. Tant qu'il y aura des hommes, il leur sera défendu de tyranniser autrui, de le violenter, de rompre les contrats,

de frauder sur les échanges; il sera défendu aux parents de tuer leurs enfants ou de les abandonner et aux enfants de mépriser leurs parents, etc. La loi morale est l'exigence absolue et nécessaire de la nature de l'homme et de ses conditions de vie.

Voici un autre point sur lequel nous différons de la morale laïque. Celle-ci pense que la raison individuelle se suffit à elle-même pour établir, par la science des mœurs, le code de la moralité. Nous disons, nous, croyants : la raison humaine eût pu, sans doute, se décréter à elle-même toutes ses lois morales. Mais, le péché est survenu; par la privation de la justice originelle qui fut sa punition, les passions ont obscurci la raison de l'homme. Ici, il faudrait faire l'histoire morale de l'humanité en dehors de la vraie religion, histoire des peuples non civilisés dont les législations sanctionnaient le vol, l'adultère, l'homicide; histoire des peuples païens civilisés qui couvraient du mystère de leurs temples des scènes de turpitude; histoire de ces philosophes qui ont proclamé l'obligation morale en fonction de la raison par des arguments que nous avons repris et qui, pourtant, n'ont pu établir une doctrine de vie morale exempte de sensualisme (1).

(1) « Lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat, vel quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua corrupta erat, in tantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat. » (Ia IIae, Qu. XCIV, art. 5, ad 1.)

Alors, Dieu promulgua le Décalogue : la loi naturelle devenant ainsi loi divine. Cette promulgation ne changeait rien aux exigences de la nature raisonnable. Dieu fit écrire à Moïse sur des tables ce que l'homme portait inscrit dans sa conscience et qu'il ne savait plus lire avec clarté. Car, dans ses grandes lignes, le Décalogue est le code parfait de la loi naturelle, la formule pratique du devoir humain. Tout en reproduisant les exigences raisonnables de la vie de l'homme, le Décalogue, clarifiant la loi naturelle, apparaît ainsi à la conscience du croyant comme ratifié, promulgué et imposé par Dieu. Il fait partie de la loi divine, Lui désobéir c'est faire du déraisonnable, mais c'est aussi désobéir à Dieu, contrevenir à ses ordres et à sa volonté.

En plus du Décalogue qui représente toute la sagesse de l'honnêteté naturelle, nous avons à observer d'autres commandements. Ici, les moralistes laïques ne nous suivent plus : ils ignorent Dieu, à plus forte raison ne veulent-ils pas envisager une destinée surnaturelle qui nous appellerait à partager la vie et la béatitude de Dieu. Mais, sur cette destinée, notre foi est certaine. Dès lors, en face d'un but nouveau, des moyens nouveaux sont requis. Vivre moralement n'a plus seulement pour économie d'assurer l'honnêteté et la dignité humaine, mais de conquérir Dieu, d'être digne de vivre avec lui, par une perfection qui se voudrait imitatrice de sa sainteté. A côté du Décalogue qui est le programme moral de l'honnête homme, il faut des préceptes nou-

veaux qui vont présenter au complet le programme moral du croyant (1).

Ces préceptes consistent dans des actes cultuels envers Dieu et dans des pratiques sacramentelles. Une vie d'homme, qui doit être quasi divinisée dans une communion de pensée et de cœur avec Dieu, ne peut être à hauteur d'une telle vocation que par une coopération active venue de Dieu lui-même. Pour vivre surnaturellement, il nous faut la foi en la destinée de la vie en Dieu, l'espérance d'y aboutir par le secours divin, la grâce sanctifiante et la charité, c'est-à-dire l'amour, dès ici-bas, de ce Dieu qui nous accueillera dans son intimité céleste. Cette grâce, ce pouvoir de vie surnaturelle, nous est normalement donné par les sacrements, qui nous font participer aux mérites de Jésus-Christ, dont l'expiation volontaire nous a valu de récupérer la grâce du salut et de la vie surnaturelle. De ce chef, il y a donc, pour le croyant, des préceptes nouveaux qui ont trait à l'entretien, à la réparation et à l'augmentation de la vie de la grâce par la fréquentation des sacrements. Il y a aussi des préceptes nouveaux qui ont trait au

(1) « Per legem homo dirigitur ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigetur etiam ad suum finem lege divinitus data. » (Ia IIae, Qu. XCI, art. 4.)

culte, à la prière, aux offices divins qui sont la prise de contact et l'union de notre âme avec Dieu.

Ces commandements positifs nouveaux ne sont pas une superfétation dans le programme de la moralité humaine. La foi ajoute un nouveau raisonnable au raisonnable déjà acquis de l'honnêteté naturelle. De même qu'il est raisonnable de gouverner ses passions, d'être juste envers autrui, de se dévouer au bien social, de même, lorsqu'on croit à la destinée en Dieu, à la rédemption de Jésus-Christ et à la participation à ses mérites de salut et de sainteté, lorsque telle est la foi, ne sera-t-il pas raisonnable, souverainement raisonnable, de passer par les moyens de grâce et de sanctification qui nous sont commandés par l'Eglise? Où est l'illogisme, le déraisonnable, pour un croyant, s'il va à la messe, se confesse pour obtenir le pardon de ses péchés et recouvrer la grâce, s'il communie pour bénéficier de la présence, en son âme, de l'auteur même de la grâce?

Au surplus, la foi en notre destinée surnaturelle nous invite à nous rendre dignes d'être associés à la vie de Dieu par une perfection de plus en plus grande de notre vie morale. Nos prudences humaines, nos justices, nos tempérances, déjà prescrites par la loi naturelle, ne sont plus à niveau d'une perfection qui doit être surhumaine, surnaturelle, puisqu'elle doit nous rapprocher de plus en plus de la sainteté de Dieu. Prenons des exemples. L'obligation de la

tempérance et du gouvernement des passions diffère singulièrement si l'on se guide, non pas sur les principes assez accommodants de la loi naturelle, mais sur la loi divine de la pénitence et de la mortification. Et ainsi le croyant refrénera ses instincts pervers : il sera chaste, sobre, il crucifiera sa chair, non pas seulement parce que la raison en réprouve les excès, par souci de dignité ou pose de stoïcisme, mais parce qu'il adore un Dieu crucifié et veut « ajouter quelque chose à la Passion de Jésus-Christ ». — Autre exemple : la loi naturelle prescrit la justice. Le croyant devra apporter, dans ses relations d'affaires avec autrui un scrupule auquel la conscience morale la plus délicate n'aura rien à reprendre. Mais, au surplus, le croyant sait bien qu'en aimant Dieu pour lui-même, il doit aimer, avec Lui, tous ceux que Dieu aime. Il sera donc plus que juste envers le prochain mais encore charitable. Par la bienfaisance positive, il cherchera, avant tout, pour ce prochain, le bien que Dieu lui-même lui veut, le bien spirituel de son âme, la sanctification et toute chose qui en sera le moyen ou la condition.

Ainsi donc, la foi enrichit la conscience de convictions morales nouvelles et par conséquent de préceptes nouveaux; car elle exige un achèvement de perfection dans les vertus humaines. Cet achèvement sera rendu possible par des vertus « infuses », surnaturellement données par Dieu comme propriétés conséquentes de la grâce.

Cette tendance à l'extrême perfection morale intérieure est une note caractéristique de la morale surnaturelle qui vise à la sainteté. Pour le dire en passant, cette tendance se marque excellemment dans la pratique des Conseils évangéliques qui représentent une forme de vie morale privilégiée et dont l'observance n'est pas commandée à tous, mais seulement à ceux qui en ont la vocation exceptionnelle : cette vie religieuse astreint à une ascèse très poussée dans le renoncement, dans le détachement volontaire des biens les plus légitimes : liberté de posséder, de fonder un foyer, d'avoir l'indépendance de sa vie; et cela, en vue d'une perfection plus grande dans l'union à Dieu et le ministère des âmes. Je ne fais allusion à cet état de vie que pour souligner l'audacieuse tendance de la religion catholique à moraliser la conscience humaine, à lui faire aspirer jusqu'au sommet de la purification et de la perfection morales.

4. UNITÉ DE LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE.

De ce qui précède, il résulte que la conscience chrétienne se trouve en face de deux lois morales, selon lesquelles elle devra organiser la conduite : la loi morale naturelle ou loi de l'honnêteté raisonnable; la loi divine positive, qui suppose la prédestination surnaturelle de

l'homme au partage éternel de la béatitude de Dieu.

Mais, comment s'accordent, chez le croyant, sa conscience d'honnête homme et sa conscience de chrétien? Agissent-elles isolément sur des lignes parallèles mais indépendantes? L'idéal serait-il d'être stoïcien et chrétien tour à tour, de pouvoir en appeler, selon le gré du moment, tantôt à des mobiles purement naturels, tantôt à des mobiles surnaturels, pour régenter ses actions?

C'est surtout à travers la question du péché qu'apparaît la difficulté. Est-ce que l'on offense vraiment Dieu, quand on désobéit à la loi morale naturelle, par exemple dans ses mœurs privées ou dans les rapports de justice avec autrui? Sans doute, lorsqu'on manque à la loi de la communion pascale ou lorsqu'on apostasie, on offense Dieu manifestement par ces actes d'infidélité : on en est responsable devant lui. Mais, dans une faute contre la loi morale naturelle, il semble que Dieu ne soit pas directement atteint; car si l'on a offensé les exigences de conduite raisonnable propre à l'homme, on n'a pas du tout songé à offenser Dieu. Que d'hommes se livrent à leurs passions sans penser avoir affaire à Dieu, mais seulement à leur remords, au reproche intérieur de leur conscience! Comment dire que Dieu a le droit de punir ces péchés (supposés graves) par les punitions éternelles que l'on sait?

Essayons de résoudre cette difficulté par ces deux développements successifs : le chrétien

doit être au moins un honnête homme; la loi naturelle et la loi divine positive sortent d'une seule loi, de la loi éternelle, qui est le plan, sur nous, de la raison et de la volonté de Dieu : offenser l'une ou l'autre loi, c'est donc offenser Dieu (1).

Tout d'abord, il est bien évident que, pour le croyant, ses devoirs de chrétien ne le dispensent pas de ses devoirs d'honnête homme. Au contraire, sa foi l'y oblige plus impérieusement. C'est au nom de la raison que s'impose la loi morale naturelle de la dignité de la vie, — comment ne s'imposerait-elle pas au croyant qui détient une raison, lui aussi, et qui doit remplir son devoir raisonnable, tout comme les autres qui ne sont pas croyants. Certes, tout idéal peut subir des mécomptes, quand il s'agit de le vivre, et nous ne disons point que le croyant, parce qu'il est croyant, est immunisé contre la défaillance. Mais il doit, plus que tout autre, donner, comme point de vue, à ses intentions habituelles et, autant que possible, à sa conduite effective, une inspiration d'honnêteté; il est obligé d'y tendre comme à un idéal normalement voulu et préféré. Car, il est intolérable et scandaleux de vouloir se faire accepter comme croyant, d'en avoir l'attitude, les propos, voire les pratiques, et de demeurer, derrière cette façade, un homme livré à ses passions

(1) J'ai déjà traité cette question de l'unité de la conscience chrétienne dans mon ouvrage : *La conscience morale*, chap. VIII (Paris, Lethielleux).

et à ses vices, amateur d'un excessif bien-être, profiteur sans scrupule au détriment des faibles, indélicat en matière de justice, accapareur, fraudeur, voleur, tyran sans bonté de cœur pour ses subordonnés, sans pitié ni miséricorde, violent, orgueilleux, jouisseur jamais rassasié, viveur sans vergogne et sans moralité. Ce scandale, d'ailleurs, se rencontre assez fréquemment : des gens qui se disent chrétiens et s'affichent comme pieux et dévots, se présentent en même temps avec des défauts, des vices, des procédés et des attitudes, que réprouve la moindre honnêteté naturelle.

Quoi qu'il en soit de ces exceptions, qui confirment la règle, le croyant doit être un honnête homme. Il y est obligé par sa raison et par sa foi, toutes deux unifiées dans la loi éternelle. Qu'est-ce à dire?

Remontons un peu haut. Tout être est soumis à une loi. Le monde entier marche sous l'empire d'une loi : loi physique, loi morale, loi des sociétés, loi du grain de poussière et des astres. Car, tout être a une fin, expressive des exigences de sa nature, obéissant par là au plan rationnel, à l'idée intelligente du Créateur qui, fondant des natures, leur assigne leur but et, vers celui-ci, met en branle leurs activités De par Dieu créateur, chaque être a son rôle assigné dans la grande harmonie de l'univers. Avant de créer chaque être, Dieu, dans son idée éternelle, l'a vu avec sa fin, ses lois et ses exigences de nature. Tout être est ainsi soumis à sa loi

de nature, à sa loi naturelle, qui reproduit le programme sur lui de la raison de Dieu, c'est-à-dire de la loi éternelle. L'homme, nature intelligente et raisonnable, prend conscience de la loi qui doit le régir et qui correspond à l'idée archétype qui est en Dieu. Il sait sa loi : agir raisonnablement envers Dieu, envers soi-même, envers les autres. Et si Dieu l'a créé tel, il le veut tel. Obéir à la loi morale naturelle, c'est donc obéir à la raison de Dieu, à la volonté de Dieu, à la loi de Dieu. Désobéir à la loi naturelle, c'est désobéir à la loi que Dieu a posée comme la loi de la nature humaine (1).

Devant la conscience du croyant, il n'y a donc qu'une seule loi : la loi divine. Cette conscience n'a pas à se partager. L'intention morale, en voulant suivre l'injonction de la raison naturelle, atteint nécessairement la soumission à la volonté de Dieu, cette volonté étant de nous voir accomplir une loi qui est l'expression des exigences mêmes de notre nature, le reflet de la pensée divine sur nous, c'est-à-dire de la loi éternelle. C'est donc la même volonté de Dieu qui s'exprime pour nous, aussi bien dans les prescrip-

(1) « Deus per suam sapientiam conditor est universarum rerum; ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis. Unde, sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. » (I^a II^{ae}, Qu. XCIII, art. 1.)

tions du Décalogue que dans celles des Commandements de l'Eglise. Nous servirons Dieu, nous serons dignes de lui, nous l'aimerons, nous nous sanctifierons et accomplirons notre salut en suivant les deux séries de préceptes; de même que nous offenserons Dieu, perdrons sa grâce, compromettrons notre salut tout aussi bien en violant le Décalogue que les Commandements de l'Eglise, tout aussi bien en volant notre prochain, en calomniant, en vivant dans les vices de la sensualité, qu'en refusant d'accomplir notre devoir pascal. Devant la conscience du croyant, il n'y a pas de solution de continuité entre l'honnêteté et le service de Dieu. La conscience surnaturelle enveloppe la conscience naturelle; pour mieux dire : elle l'absorbe; car, pour le croyant, il n'y a qu'un devoir : faire la volonté de Dieu et, par là, lui prouver fidélité et amour (1).

Sous cette intention unique, vivent ensemble et se mêlent, devant la conscience du croyant, les préceptes du Décalogue et des Commandements de l'Eglise. Dieu me prescrit non seulement la piété, la fréquentation des sacrements, les œuvres de pénitence, de charité, de religion qui sont en accord avec l'appel à la grâce et à la vie divine; mais il me prescrit encore tous les actes de l'honnêteté morale auxquels déjà, sans

(1) « Lex vetus [positiva] distinguitur a lege naturae, non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem. » (Ia IIae, Qu. XCIX, art. 2, ad 1.)

la foi, ma raison m'astreignait. Je suis destiné à être un élu du ciel, mais je suis encore dans la vie terrestre; je suis esprit et chair, volonté et sensibilité, et je dois gouverner tout cela. J'ai des relations avec autrui, des devoirs familiaux, des responsabilités de toutes sortes : parce que je suis appelé à la vie éternelle, vais-je me désintéresser de la conduite de ma vie présente, quand ce seront les mérites de celle-ci qui me feront gagner la première? Je dois me conduire en enfant de Dieu; puis-je négliger, en même temps, de me conduire en homme? Quand Dieu me demande la charité surnaturelle pour mon prochain, est-il possible que je ne rende pas à ce prochain toute la justice que je lui dois, dans mes paroles ou mes actes, dans mes relations d'intérêt ou mes rapports sociaux? Quand Dieu réclame de moi, en retour du pardon qu'il accorde à mes fautes, quelques privations ou mortifications, est-il possible que, dans mes mœurs et l'usage de mes passions, j'enfreigne les lois de la tempérance? Quand Dieu m'invite à le prier, à recevoir sa grâce dans les sacrements, à l'honorer d'un culte public, est-il possible qu'en même temps je néglige mes devoirs d'état, ne prenant pas à cœur d'assurer tout leur rendement obligé à mes fonctions, à mes responsabilités individuelles, familiales et sociales? Etre en même temps un honnête homme et un chrétien, et d'autant plus honnête qu'on est davantage chrétien : voilà l'obligation, voilà le devoir. Et le motif est *un* : la volonté de Dieu. Dans sa

raison éternelle, Dieu a posé la loi morale pour l'homme raisonnable qui est appelé, par grâce, à la vision béatifique (1). Les actes sont prescrits, de part et d'autre, comme étant parfaitement raisonnables, parce qu'ils sont exigés par une nature humaine et par une nature humaine appelée à dépasser ses fins naturelles et à s'épanouir dans une vie surnaturelle qui se joindra à la vie de Dieu. La conscience du croyant est donc parfaitement unifiée.

(1) « Per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo. » (Ia IIae, Qu. XCI, art. 4, ad 1.)

CHAPITRE III

Les mobiles de la conscience surnaturelle

SOMMAIRE :

LA CONSCIENCE MORALE ET L'INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE. — LA CONSCIENCE MORALE ET LA CRAINTE SERVILE DE DIEU. — LA CHARITÉ POUR DIEU, MOBILE SPÉCIFIQUE DE LA CONSCIENCE SURNATURELLE. — LA CRAINTE FILIALE DANS LA CONSCIENCE QUI AIME DIEU.

Avant de poursuivre notre analyse, marquons ce qui est acquis. Il y a une première base de la conscience morale, savoir : la loi naturelle, expression des exigences de la nature raisonnable et qui, en toute hypothèse et en toutes circonstances, nous oblige. Cette loi morale naturelle ne tolère pas d'amoindrissement dans ses préceptes essentiels : elle est l'impératif du bien, le rappel insistant du devoir. — Il y a une deuxième base de la conscience morale; elle est, en nous, l'expression de la foi. Etant donné que nous sommes prédestinés à une vie qui se consommera dans la possession de Dieu, toute notre conduite doit tenir compte de cette perspective.

Le bien et la vertu doivent nous apparaître commandés non seulement par notre raison, mais par Dieu qui, dans sa loi éternelle, nous a créés comme des créatures raisonnables et des créatures vouées à partager sa vie. C'est Dieu, dans sa volonté éminemment sage, qui, devant la conscience du croyant, apparaît comme le législateur aussi bien de la loi morale naturelle que de la loi positive qui nous ordonne à la vie surnaturelle. La volonté de Dieu, la loi morale promulguée par Dieu : voilà de quoi unifier tous les mobiles et motifs de la conscience du croyant.

Mais, il y a bien des manières de mettre Dieu dans sa conscience. On peut avoir la foi et n'en pas tenir compte dans la direction de sa conduite. On peut en tenir compte davantage, mais tout de même médiocrement; ou encore, plus efficacement; ou enfin, absolument et parfaitement. Nous devons étudier sucessivement la psychologie de ces diverses consciences morales. Parlons tout de suite du croyant qui, pour sa conduite habituelle, ne tient nullement compte de sa foi.

1. LA CONSCIENCE MORALE ET L'INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE.

Il ne s'agit pas ici des athées, des païens. Nous avons vu leur cas, en parlant de la conscience morale de l'incroyant. Il s'agit de gens baptisés, qui ont reçu une certaine éducation religieuse,

peu approfondie le plus souvent. A l'âge d'homme, ils ne pratiquent plus leur religion; ou bien, si quelques pratiques en subsistent encore, elles sont des gestes plutôt extérieurs, dont le motif vient de l'entraînement habituel et non de la conviction intime : par exemple, se marier à l'église, faire baptiser ses enfants, ne pas refuser à priori le ministère d'un prêtre à l'heure de la mort.

Tels sont, à l'heure actuelle, beaucoup de nos paysans et de nos ouvriers, appartenant d'ailleurs à des familles jadis réputées chrétiennes : ils ne sont pas hostiles à la religion, mais ils ne pratiquent plus, par perte de la foi vive, par indifférence progressive qui provient soit des mœurs désordonnées de leur jeunesse, soit des influences du milieu indifférent, sinon hostile, soit des suggestions de la presse, du livre ou de l'opinion. Le respect humain les amène à déserter l'église, à ne plus accomplir leurs devoirs religieux. Ils se sont persuadés peu à peu que ce n'était pas une faute de manquer la messe, de ne point faire ses Pâques : tout cela leur apparaît comme un rite paroissial réclamé par les prêtres, des pratiques bonnes pour les enfants et pour les femmes. Qui déchiffrera la psychologie obscure de ces croyants qui rougissent de pratiquer leur foi et se font, comme ils disent : « une religion à eux », de ces croyants à la foi si enténébrée qu'on se demande si vraiment il y a la moindre sincérité dans leur conscience, quand on les voit, tout de même et par hasard,

aller à la messe, pour ne pas surprendre leur entourage, s'approcher des sacrements le jour de la première communion de leur enfant, parce que « cela se fait », et qui, pourtant, en d'autres occasions, approuvent des propos irréligieux, pactisent politiquement avec des ennemis de la foi ! En fait, de telles consciences se désintéressent de Dieu et des intérêts du salut : les vérités religieuses se sont effacées progressivement; elles ne représentent ni réalité valable ni devoirs dont il faille tenir compte. L'intérêt de la vie est ailleurs, dans les préoccupations humaines et les affections, dans les soucis de la vie matérielle et les responsabilités professionnelles, dans le bruissement des affaires et des événements de ce monde. On ne rejette pas explicitement la religion; on y tient même, surtout pour les autres, par bienséance, ou à cause de certains risques vaguement redoutés. Mais, l'inattention vis-à-vis de Dieu est pour ainsi dire totale; on ne fait qu'ambitionner les valeurs temporelles, les réussites d'argent, la prospérité pour soi ou pour les siens. Ainsi progresse une sorte de cécité de l'esprit vis-à-vis des réalités surnaturelles : l'intelligence qui s'intéresse à tout, au médiocre comme à l'inutile, devient peu à peu réfractaire à toute interrogation sérieuse sur les vérités du salut.

Que résulte-t-il, au point de vue moral, dans ces consciences qui n'ont pas complètement perdu la foi et qui pourtant n'ont plus de pratiques religieuses? Cette foi se réveillera, peut-

être, dans les épreuves de la vie ou à l'heure de la mort. Il est très difficile ici de donner une solution unique; car, aucun de ces individus ne ressemble à l'autre dans sa proportion d'engourdissement moral et religieux. Parmi ces gens, il en est qui sont honnêtes au point de vue de la morale naturelle : leurs mœurs sont à peu près irréprochables; ils travaillent quotidiennement, parfois dans un rude labeur qui les empêche, ou, du moins, les déshabitue de penser et de réfléchir; ils ont le souci de leurs devoirs immédiats, gagnent honorablement leur vie, tâchent de pratiquer leur religion; sans doute aussi ils peuvent faire quelques accrocs à la loi morale : violences, haine d'autrui, intempérance jusqu'à l'ivresse, péché de sensualité occasionnel. Mais, en somme — si l'on considère l'ensemble et le courant habituel de leur vie — on peut dire qu'ils sont d'assez « braves gens ». Il y a, au contraire, des non pratiquants qui ne sont rien moins qu'honnêtes au point de vue de leurs mœurs privées : habitudinaires vicieux, intempérants, faussaires, voleurs, etc. Non seulement ils n'observent point la loi divine positive, mais pas davantage la loi morale naturelle. N'envisageons pas aujourd'hui le cas de ceux qui vivent sans souci de leur foi et, au surplus, ne vivent pas moralement. Nous les retrouverons en parlant de la conscience pécheresse. Revenons à la psychologie du croyant non pratiquant mais qui, en somme, est d'assez bonne tenue morale.

Ce dernier réalise ce que nous appelons le

« brave homme ». Il paraît n'avoir pas complètement perdu la foi, en tout cas celle-ci n'agit point comme directive de sa vie; il ne songe pas à Dieu et n'en appelle pas à lui pour se conduire. On pourrait dire qu'il n'est aucunement religieux dans sa vie morale. Mais, enfin, il a une raison, une conscience; il sait ce qu'il fait et pourquoi il le fait. Alors, quels sont ses motifs? Prenons l'aspect négatif du problème : Qu'est-ce qui empêche cet homme de mal faire quand ses instincts d'orgueil, de paresse, de sensualité, de gourmandise, etc., appellent leur satisfaction immédiate?

Voici un premier motif : la peur des désagréments personnels qui seraient la rançon des mauvaises actions. Paraissent défendues, au premier chef, les actions réprimées par une autorité qui brandit les sanctions, surveille les infractions et menace d'administrer les punitions. Il ne s'agit pas ici de la crainte de Dieu dont nous parlerons; il s'agit de craindre la répression de la part de l'autorité extérieure, sociale, qui punit les délits contre la loi.

Voici un autre principe de moralité, qui ressemble d'assez près au précédent, tout en étant plus relevé : le souci de l'opinion publique et du qu'en-dira-t-on. Paraît défendu ce qui doit compromettre en grand ou en petit la réputation et l'estime. Pour être bien vu, considéré, mis en vedette et louangé, il arrive que l'on prenne des attitudes morales et que l'on accomplisse des actes excellents, mais uniquement pour le béné-

fice de cette considération et de cette admiration. Les appréciations venant du public qui regarde et juge entrent, pour la plus grande part, dans les modalités de l'action. C'est la morale du *paraître* : on vit et on agit pour les autres, pour la galerie. On accomplit de bonnes actions, voire des exploits courageux et des sacrifices héroïques, uniquement pour la récompense humaine qui leur est promise, pour l'honneur qui en résulte devant le public. Certes, on doit tenir compte de l'opinion, pour ne pas la scandaliser d'abord, pour l'édifier ensuite par le bon exemple et, enfin, parce que l'honneur et la réputation font partie des biens humains les plus légitimes et même les plus précieux, pourvu qu'ils soient la récompense de la vertu. Mais, ici, l'unique motif de la réputation à conserver ou à étendre est un mobile médiocre, s'il constitue la première valeur de vie, si l'action morale s'abaisse à dépendre de la louange escomptée et du qu'en-dira-t-on. A plus forte raison, les motifs utilitaires et orgueilleux, s'ils sont seuls, n'ont-ils pas de valeur morale acceptable.

Après la morale du *paraître,* la morale du *contentement* rallie la conscience de ceux qui, seraient-ils croyants, n'utilisent pas leur foi pour se conduire. Et l'on peut parler ici non seulement des croyants non pratiquants, mais aussi des pratiquants. Qu'est-ce que cette morale du contentement? Il ne s'agit pas de la morale du plaisir, cherché avant tout et dans toutes sortes de jouissances, surtout les plus matérielles : cas

de la conscience pécheresse que nous verrons prochainement. Notre hypothèse vise l'homme relativement moral, le « brave homme » qui n'en appelle pas à sa foi pour se conduire. Alors que veut-il, que cherche-t-il, sinon ce que l'on appelle communément « le bonheur de la vie »? Chacun de nous a sa fonction, sa tâche, son devoir d'état, sa situation, ses affaires, son métier, ses affections. Nous déployons continuellement des activités multiples, et chacune d'elles nous apporte plus ou moins de satisfaction. En se totalisant, ces résultats successifs de bonheur et de joie — traversés sans doute par des souffrances et des soucis — finissent par établir en nous un contentement général qui nous fait vivre. Eh bien! si les mobiles d'action n'ont pas d'autre envergure, si l'on vise seulement à ce résultat : être heureux par la somme de toutes les joies — légitimes, d'ailleurs — qui sont les fruits naturels des occupations, des activités et des affections, on restreint son idéal d'action à la morale du contentement.

On dira : cette morale du contentement ne voisine-t-elle pas de très près avec la morale du devoir? Notre tâche journalière en sa diversité, n'est-ce pas là notre devoir? Est-il défendu de goûter les satisfactions qui en résultent? Non pas; mais toute la question est de savoir si, dans ce cas, on cherche en premier à accomplir son devoir, parce que tel est le devoir, quelque sacrifice qu'il en coûte, même s'il n'aboutit qu'au désagrément et non pas à la joie; ou bien, si ce

bonheur, cet agrément, cette joie ne sont pas l'unique mobile de ce que l'on fait, alors que le mot « devoir », que l'on emploie à pleine bouche, n'est qu'un palliatif, par lequel on essaie de voiler une façon toute épicurienne de vivre.

2. LA CONSCIENCE MORALE ET LA CRAINTE SERVILE DE DIEU.

Nous venons de décrire la conscience du croyant qui n'utilise pas sa foi pour sa conduite morale. Cette foi subsiste, mais engourdie et inefficace; la conscience ne se réfère qu'à des motifs humains. On est croyant et pourtant l'on vit moralement comme si on était incroyant. Les points de vue, les mobiles d'action que nous avons constatés chez celui qui ne croit pas, se retrouvent ici : un équilibre cherché entre les peines et les joies de l'existence, une conception naturaliste du devoir. Sans doute, chez l'homme à la foi absente comme chez l'homme à la foi engourdie, l'honnêteté morale peut régner : certains sacrifices peuvent être imposés aux passions en même temps que les devoirs d'état sont accomplis avec générosité; nous avons alors ce « brave homme » dont nous avons parlé, illogique par rapport à sa foi, mais d'une sérieuse tenue morale.

Le contraire peut arriver : la moralité est médiocre sinon absente. Non seulement vis-à-vis

de la loi positive de Dieu, mais vis-à-vis de la loi morale naturelle, la désobéissance est habituelle. C'est la conscience pécheresse. Il nous faut maintenant l'analyser. Toutefois, pour ne pas tomber dans des redites, nous supposerons une conscience qui ne fait pas complète abstraction de Dieu, mais qui, au contraire, assez fréquemment, en tient compte; car elle sait que la loi morale, c'est la loi de Dieu; elle sait que le péché offense Dieu et que Dieu le punit. La crainte des sanctions éternelles, affirmées par la foi, est un mobile qui n'est pas sans influence sur une telle conscience (1). Ce pécheur, à certains instants de sa vie, — plus ou moins rares, — s'inquiète de ce qui suivra la mort; parfois, il a peur du jugement de Dieu.

Supposons donc un homme qui non seulement n'observe pas habituellement les Commandements de l'Eglise, mais pas non plus le Décalogue. Par exemple, ses mœurs privées sont sujettes à caution, ou bien, dans son commerce, il prélève des gains illicites, etc. De temps en temps, parce qu'on le lui rappelle, ou parce qu'il se le suggère lui-même, ce pécheur constate ses infractions à la loi morale et il se prend à craindre les retours désagréables de la justice divine. Redoutant la punition éventuelle, il se confesse et règle ainsi ses comptes avec Dieu. D'ailleurs, après cette alerte passagère, il congédie Dieu de sa conscience, repris aux mobiles rien

(1) Sur la crainte de Dieu, voir H.-D. Noble, O. P. : *L'Amitié avec Dieu*, chap. II (Paris, Desclée, De Brouwer).

qu'humains de ses occupations et repris aussi, peut-être, à ses désobéissances à la loi de Dieu et à ses péchés coutumiers.

Ici, il y a bien des différences entre les âmes : pour les unes, ce n'est que rarement qu'elles ont peur de Dieu; pour les autres, souvent moins pécheresses, cette crainte est fréquente et habituelle, de sorte que cette peur de Dieu et de ses sanctions devient le motif principal et le plus vif de la conscience.

Cette crainte de Dieu comme justicier et punisseur est un motif légitime de conscience chez un croyant. Nous verrons qu'il est insuffisant comme garantie de persévérance de moralité; mais il faut en montrer la légitimité avant d'en souligner l'insuffisance. La foi nous dit que Dieu nous aime et nous appelle au partage de sa vie et de sa béatitude éternelle : telle est notre espérance, point de départ, avec la foi, de notre conscience surnaturelle. Par contre, la foi nous dit encore que Dieu ne saurait être impunément offensé et dédaigné dans l'offre de son amour; car Dieu, juge de la conscience, s'en fera le justicier, si elle méprise sa loi. Il n'en peut être autrement. Le péché mortel, l'entêtement dans la prévarication font courir le risque de la damnation. Le pécheur, qui est croyant, le sait; il en éprouve quelquefois la peur. Cette peur est légitime, comme est légitime celle de perdre ce que nous possédons ou ce à quoi nous avons droit. Dans notre sensibilité toujours inquiète de la prospérité de notre moi, dans notre volonté

affairée de tout ce qui convient à notre personne et instinctivement hostile à tout mal qui nous menace, peut normalement s'établir un sentiment de peur vis-à-vis des sanctions de la justice de Dieu. Car, nous avons le droit de nous aimer et, par conséquent, d'envisager tristement tout mal susceptible de nous faire violence, surtout quand notre foi nous assure que le souverain mal serait, pour nous, d'être damnés, c'est-à-dire séparés à jamais de notre souverain bien.

Non seulement la crainte du châtiment du péché est légitime, mais elle est utile et bienfaisante. Elle stimule en nous le repentir et le désir d'aimer Dieu plus qué nous, en sacrifiant nos convoitises à l'observance de sa loi. « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse (1). » « La crainte du Seigneur expulse le péché (2). » Alors, cette crainte n'est plus seulement l'inquiétude de la peur, sans autre résultat que le choc d'une impression; elle devient énergie entraînante et déjà une grâce de Dieu : force d'arrêt, frein rude et brusque qui enraye nos glissades vers la perdition; premier mouvement de regret, mais, en même temps, principe d'une attention portée vers Dieu et qui, si nous sommes sensibles à la grâce, nous amène à le voir non pas seulement comme le vengeur de l'offense, mais comme le Père dont nous avons méconnu et outragé la bonté.

Supposons le pécheur réconcilié avec Dieu par

(1) Ps. XIV, 10.
(2) Eccl. I, 27.

la contrition et l'absolution sacramentelle, revenu par conséquent à la fidélité de la charité; une autre crainte va surgir en lui : la crainte filiale, crainte non plus de la punition tombant sur lui et le châtiant, mais crainte d'offenser le Dieu aimé, en blessant son cœur, crainte qu'éprouve tout amour de peiner ce qu'il aime par la moindre faute et la moindre indélicatesse. Comme nous le verrons plus loin, cette crainte filiale est l'expression même de la charité et elle s'avive dans la mesure même de la ferveur de cette charité (1). Ici, il convient seulement de dire que la crainte « servile », ou crainte de la punition, propre au pécheur qui a la foi, n'est pas incompatible avec la crainte filiale qui est la crainte de la charité. Puisque nous pouvons très légitimement nous aimer, il nous est permis de craindre la peine qui nous affligerait, sans estimer, pour autant, que nous valons plus que tout, sans rien diminuer de l'absolu de notre attachement pour Dieu, toujours reconnu comme l'objet souverain de notre amour (2). Cependant, à mesure que le progrès

(1) « Quandoque homo per mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret. Quod quidem malum est duplex : scilicet malum poenae et malum culpae. Si autem propter timorem culpae, erit timor filialis; nam filiorum est timere offensam patris. » (IIª IIªᵉ, Qu. XIX, art. 2.) Cf. *ibid.*, art. 5, ad 2.

(2) « Timor poenae distinguitur quidem a timore casto [filiali], quia scilicet homo timet malum poenale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni : nec tamen in illo bono constituitur ejus finis, unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor poenae non dicitur servilis nisi quando formidatur sicut principale malum. Et ideo timor in quantum servilis non manet

de notre charité stabilise notre fidélité et renforce notre énergie vertueuse, à mesure que l'idée d'offenser Dieu mortellement devient pour nous de moins en moins concevable, le mouvement de la crainte « filiale » tend à prévaloir en ampleur et en consistance sur le mouvement de la crainte « servile ». Quand deux amours sont en concurrence, le plus fort a toute chance d'anémier le moins fort. Plus attentifs à Dieu, nous le devenons moins à nous-mêmes. En toute hypothèse, la charité, parvenue à la sécurité de la perfection, n'aura pas à extirper complètement ce retour sur nous, c'est-à-dire la crainte de la justice de Dieu; mais elle en diminuera la trop grande préoccupation, donnant le pas à la confiante et optimiste espérance sur la crainte attristante et paralysante (1).

La crainte des sanctions divines est donc un mobile de conscience valable et bienfaisant. Mais jusqu'où monte cette valeur? Quelle est la portée de cette bienfaisance? L'Ecriture nous dit bien que « la crainte du Seigneur est le commencement de la Sagesse ». Sans doute, c'est une sagesse, une lueur de sagesse, mais une sagesse qui ne fait que commencer et se trouve loin

cum caritate; sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui potest manere cum caritate. » (IIa IIae, Qu. xix, art. 6.)

(1) « Timor [servilis] diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum; quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena. Secundo, quia firmius inhaerens magis confidit de praemio, et per consequens minus timet de poena. » (IIa IIae, Qu. xix, art. 10.)

d'avoir toute sa garantie. La crainte de Dieu, lorsqu'elle passe sur le pécheur, met en lui un certain émoi, l'arrête, l'inquiète, le fait réfléchir un instant. C'est un coup de fouet qui le redresse, un stimulant qui peut galvaniser sa volonté de conversion. Mais, ce n'est qu'une velléité de conversion qui ne produit pas le retournement total ni la volonté efficace de se reprendre et de persévérer chaque jour et jusqu'au bout dans la fidélité du devoir chrétien.

Psychologiquement, il doit en être ainsi. Quand est-ce que la crainte nous travaille? C'est quand le péril est sur nous et nous menace immédiatement. Mais, si ce péril apparaît comme lointain, avec une échéance problématique, la peur amortit vite son impression pénible : elle n'agit plus. Il en est ainsi de la crainte des punitions du péché. Elle n'est pas à longue portée. Superficiellement ressentie, elle risque de ne rien changer à ce fonds des convictions et des vouloirs habituels qui constitue la personnalité morale. En effet, craindre Dieu c'est craindre, à la mort, les sanctions éventuelles de la justice de Dieu. Mais, quel est donc celui auquel la mort, *sa* mort, ne paraît pas un événement lointain, ou du moins assez lontain pour que la pensée fugitive qu'il en a aujourd'hui ne l'émeuve pas profondément? Or, *aujourd'hui*, plus émouvantes et plus attrayantes que tout, parlent, pour lui, les attirances habituelles de ses fautes, les occasions coutumières de ses péchés. Dès lors, que peut valoir, comme frein, une vague peur

de la mort, le plus souvent inexistante, en tout cas inopérante à l'heure de la tentation? Sans doute, à certains moments, quand, tout de même, la mort ne semble pas un mythe, quand elle tombe brusquement, à côté du pêcheur, comme la foudre, et quand ce dernier se demande pourquoi elle l'a manqué, alors la crainte de Dieu peut bien faire passer son frisson. Mais le pécheur en est vite distrait. Il trouve si naturel d'ajourner des réflexions tristes! N'y a-t-il pas des croyants qui, sans se l'avouer formellement, spéculent sur la magnanimité divine, sur le hasard des choses, sur l'assurance de leur présente bonne santé, pour remettre à plus tard, à la fin de tout, quand il le faudra, de se réconcilier avec Dieu, escomptant qu'à la rigueur il leur suffira de quelques secondes de repentir, sous la rapide absolution d'un prêtre, pour effacer toute une vie d'offense et d'oubli de Dieu?

Quoi qu'il en soit de cette espérance finale et des trésors infinis de la miséricorde divine, il reste que la crainte servile — motif en soi valable et bienfaisant — ne suffit pas pour garantir la persévérance et la continuité de la moralité chrétienne. Il faut, pour cela, un mobile plus puissant, porteur d'un sentiment plus envahissant, plus pénétrant jusqu'à la racine des vouloirs habituels, énergiques et réalisateurs, plus accaparant des convictions de la conscience, plus dominateur de la personnalité tout entière; il faut plus que les réactions superficielles et passagères de la crainte, mais l'entraînement vif,

l'emportement hardi et victorieux de l'amour. C'est, dans cet amour, que nous allons trouver le vrai mobile de la conscience.

3. LA CHARITÉ POUR DIEU, MOBILE PREMIER DE LA CONSCIENCE SURNATURELLE.

La crainte « servile » n'est pas et ne doit pas être le mobile premier et adéquat de la conscience éclairée par la foi. Ce motif efficace et réalisateur, c'est la charité surnaturelle, c'est-à-dire l'amour de Dieu. Il ne s'agit pas ici d'un amour de Dieu tel que les seuls attraits naturels de notre cœur en seraient capables; il s'agit d'un amour surnaturel, sortant de la vertu « infuse » de charité, épanouissement en nous de la grâce sanctifiante. Aimer Dieu pour lui-même par-dessus toutes choses et, par toutes les actions, prouver cet amour en les lui offrant : voilà le mobile souverain de la conscience chrétienne. Et la proportion d'efficacité et de force réalisatrice de ce mobile correspondra au degré d'intensité fervente de cet amour. En effet, c'est une loi psychologique certaine : notre action est au service de notre volonté aimante. C'est l'amour fort qui rend l'action incoercible.

La charité surnaturelle pour Dieu, disons-nous, est le mobile souverain de la conscience chrétienne. Mais, cette charité est plus ou moins vive dans les diverses consciences et il faudra

étudier les uns après les autres ces différents degrés de perfection. Mais, préalablement, pour montrer la transfiguration que la charité surnaturelle apporte à la volonté morale, nous supposerons cette charité parvenue à une assez grande perfection, mettant dans la conscience cette animation et cet élan d'enthousiasme que crée l'amour fervent.

Disons, tout d'abord, qu'aimer Dieu par-dessus tout est l'attitude première voulue de Dieu lui-même. Dieu est d'abord la bonté : il est l'amour. Et ce qu'il demande, c'est le retour de notre cœur, c'est-à-dire l'amour. « Je ne vous nomme pas des serviteurs, mais des amis », a dit Notre-Seigneur (1). Avec Dieu, nous ne sommes donc pas appelés au régime de l'obédience servile, de la marche forcée sous la contrainte et la terreur du châtiment, mais au régime très doux de l'amitié, à la confiance du cœur, à la spontanéité du service et de la fidélité. Supposons qu'il en soit ainsi; supposons cet amour devenu vif, pressant, tendu vers son objet infini, le sentant proche et vivant, — et voilà notre conscience transfigurée dans sa fréquence et sa pénétration d'attention sur Dieu, dans ses convictions, ses directives, ses vouloirs et, nécessairement, dans les actions qu'elle va commander.

Quand nous aimons, nous pensons à ceux que nous aimons, nous sommes insatiables de leur présence et, quand ils sont loin, notre souvenir

(1) Joan., XV, 15.

les salue et, en secret, les appelle sans cesse. Qu'est-ce qui pourrait nous distraire longtemps de ce souvenir, qui persiste de façon latente au milieu de nos occupations les plus nombreuses et les plus absorbantes? Un incident, un rien, renouvelle en nous la pensée de ceux que nous aimons, et même sans occasion objective qui le suscite et par la seule poussée du sentiment qui tient prêt et toujours à vif le souvenir, nous les évoquons. Un être aimé est toujours présent, même quand les obstacles ou les distances l'éloignent de notre vue et de notre contemplation. Si, dans notre conscience, la charité surnaturelle pour Dieu est fervente, cette loi de l'amitié, évocatrice de présence, s'appliquera à nos relations avec Dieu, dans une pensée instante et insistante. Alors, ce que nous connaissons de Dieu, de ses desseins sur nous, de sa volonté exprimée dans sa loi, de son amour et de ses prévenances, nous viendra aisément et spontanément à l'esprit par le goût qu'en ressentira notre cœur. Ainsi naîtra, dans l'âme, l'attrait de la contemplation. Mais, laissons cet aspect de la vie spirituelle pour regarder, dans la conscience, l'intention chaleureuse de conduire toutes les actions de la vie sous l'animation et l'inspiration de la charité. Si l'amour de Dieu règne et commande, les résolutions, les jugements de valeur morale, les déterminations de conduite, ne pourront pas abstraire de cet état d'âme qui rejaillira nécessairement sur les mobiles habituels de la conscience. Chez le croyant qui aime

vraiment Dieu, la foi, avec ses certitudes sur la destinée éternelle, sur les promesses de l'amour divin et aussi sur ses exigences, s'établit comme une attitude spontanée, une mentalité coutumière, une tournure habituelle de conscience, une règle de vie, un intérêt qui prime tout. L'âme et son salut, le service de Dieu et les contraintes de la vertu, la piété et la sanctification des actions et des œuvres ne sont point considérées comme des valeurs sans importance mais comme les toutes premières valeurs. La foi, avec ses obligations et ses lois, devient une règle lumineuse sur laquelle se mesurent les points de vue et les motifs, toutes les intentions et tous les discernements de la conscience.

On voit, dès lors, à quelle hauteur montent les vues morales du croyant qui aime Dieu. Tous les mobiles de conscience, que nous avons recensés précédemment, défaillent. Dieu nous aime; il faut donc que notre amour réponde. Il faut que tout autre mobile d'action s'éclipse devant le motif suprême : aimer Dieu, et, par nos actions et nos œuvres, prouver l'amour. Si ma foi est vivifiée par la charité surnaturelle, mes intentions et mes règles d'action ne peuvent pas s'en tenir aux petites médiocrités dans lesquelles, trop souvent, je me complais. Je vais à l'amitié divine, je suis attaché à Dieu par un amour fort, je suis uni à Dieu penché sur moi et je l'aime. Dès lors, puis-je seulement diriger mes actions par seul intérêt de profit égoïste et de bon rendement humain, par souci de paraître et de

dominer, par convoitise du seul bonheur de vivre. Ou encore, vais-je me soucier seulement d'accomplir mon devoir? Sans doute! Mais, envisagé à la lumière de ma foi et sous l'élan de ma charité, le devoir peut-il simplement signifier devoir social, progrès de l'humanité ou perfectionnement en beauté de mon activité raisonnable? Non, car il faut y ajouter ce motif qui transpose et ennoblit ces obligations du devoir : la volonté du Dieu que j'aime. En définitive, pour la conscience chrétienne, c'est Dieu, et Dieu aimé par-dessus toutes choses dans la charité surnaturelle, qui est le mobile de l'action morale (1).

Cette même volonté aimante va devenir, dans la conscience, l'énergie résistante contre les défaillances du péché. A l'adoption enthousiaste de tous les vouloirs de l'ami, l'amitié joint cette exigence parallèle : l'exclusion de l'offense. Offenser, en effet, c'est contredire le vouloir de l'ami, s'opposer à ce qu'il veut, ne pas vouloir son bien, son bonheur. S'engager pertinemment dans cette flagrante opposition, c'est trahir l'amour. Le péché est l'offense à l'amour de Dieu, le rejet de sa volonté, le mépris de son bien, en un mot, la trahison, qui signifie la rupture de l'amitié. Si nous aimons Dieu pour lui-même, si nous faisons profession de ne rien vouloir qu'il ne veuille, le péché — le péché mortel surtout —

(1) « Amicitiae proprium consentire amico in his quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus ut ejus mandata impleamus, secundum illud (JOAN, XIV, 15) : *Si diligitis me, mandata mea servate* (*Contra Gentes*. IV, cap. XXII).

devra être pour nous le non-sens intolérable, l'injure péremptoirement interdite; nous l'aurons en horreur. Par cette volonté de détestation, s'amorce en nous, exigée par la charité, toute l'ascèse. La mortification de toute complaisance en des amours ou des actions contraires à l'amour de Dieu fait partie intégrante de la volonté d'aimer Dieu (1).

4. LA CRAINTE FILIALE DANS LA CONSCIENCE QUI AIME DIEU.

Dans la conscience en état de charité, règne une crainte de Dieu bien propre à préserver du péché et à garantir la vie morale. C'est la crainte filiale. La crainte servile ou crainte de la punition ne vient pas, nous le savons, de l'amour de Dieu. Elle est l'affirmation, chez celui qui l'éprouve, de l'amour de soi. La charité, en fixant le cœur sur Dieu aimé pour lui-même, doit nécessairement changer l'allure de cette crainte et en faire non plus la crainte d'être puni par Dieu, mais la crainte de l'offenser, c'est-à-dire de blesser son cœur. Cette crainte « filiale » est la crainte de l'enfant qui, à cause de son amour et de sa vénération pour son père

(1) « Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur : amicitia enim offensae contrariatur, unde dicitur Prov. x. 12 : *Universa delicta operit caritas* (*ibid.*, cap. XXI.)

qu'il sait aimant et bon, éprouve instinctivement l'appréhension de lui faire la moindre peine. Si nous avons la charité vive pour Dieu, nous devrons avoir cette crainte aimante, ce sentiment qui nous poussera à éviter, comme intolérable au cœur de Dieu et à notre propre cœur, la désobéissance grave à sa loi. La crainte filiale est l'œuvre du Saint-Esprit; car les dons du Saint-Esprit sont en nous avec la charité.

Déjà, nous l'avons dit : la crainte servile n'est pas incompatible avec la crainte filiale. La peur de la punition n'exclut pas la peur d'offenser Dieu et de blesser son cœur paternel. Aimer Dieu par-dessus tout n'empêche pas l'attention que l'on peut légitimement porter, en toute situation, sur le malheur d'être puni par Dieu. Aimer Dieu ne nous empêche pas de porter intérêt à ce qui nous touche, pourvu que viennent d'abord, en première préoccupation, l'intérêt et le bonheur de Dieu. Mais, comme nous l'avons dit aussi, à mesure que croîtra la charité, la crainte servile atténuera sa préoccupation; cet amour filial et cette crainte filiale d'offenser Dieu prendront de plus en plus de relief. Par une emprise plus profonde et plus fréquente du don de Crainte, s'affirmera cette exquise pureté de l'amour qui ne supporte pas l'idée d'offenser le divin ami par la moindre faute (1).

Pensera-t-on que, dans l'état de perfection de la charité, toute crainte de Dieu, même la crainte

(1) Sur le Don de Crainte, voir H.-D. NOBLE, *L'Amitié avec Dieu*, chap. XIX.

filiale, doive s'apaiser et disparaître? Il le semblerait : la sécurité de la fidélité au bon Dieu, l'horreur du péché, n'est-ce pas suffisant pour éliminer toute inquiétude et ainsi laisser l'amour tout seul, confiant sans aucune crainte, victorieux de tout attrait contraire? Eh bien! non, à mesure qu'augmente la charité pour Dieu, doit augmenter aussi la crainte filiale. Quand un amour est médiocre, il ne prend guère souci des petites infidélités ni même des indélicatesses qu'il se permet, comme distraitement, parce que l'affection n'est pas assez prenante pour imposer cette fervente attention. Au contraire, plus l'amour est fort, plus s'aiguise cette délicatesse craintive et s'affirme cette protestation silencieuse et tenace contre la plus minime peine faite au cœur de l'ami (1).

Ainsi donc, la conscience surnaturelle n'est à même de régenter la conduite chrétienne que par la grâce, la foi vive, la charité active et rayonnante. En conséquence, la crainte filiale ou peur aimante de peiner Dieu par le péché sera le motif le plus puissant et le plus délicat de la conscience en même temps que la plus sûre garantie de la fidélité morale.

(1) « Timor filialis necesse est quod crescat, crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa : quanto enim magis diligit aliquem tanto magis timet eum offendere et ab eo separari (IIa IIae, Qu. XIX, art. 10.)

CHAPITRE IV

Les puissances du bien et les forces du mal dans la conscience

SOMMAIRE :

LES PUISSANCES DU BIEN DANS LA CONSCIENCE PAR LES VERTUS THÉOLOGALES. — LES PUISSANCES DU BIEN QUE SONT LES DONS DU SAINT-ESPRIT ET LES VERTUS MORALES « INFUSES ». — AMOINDRISSEMENT DES FORCES MORALES PAR AFFAIBLISSEMENT DE L'ESPRIT DE FOI. — LE « FOYER DE PÉCHÉ » DANS LA CONSCIENCE.

Le mobile spécifique et adéquat de la conscience chrétienne, avons-nous dit, c'est la charité surnaturelle pour Dieu, doublée de la crainte « filiale ». Si nous supposons cette charité et cette crainte à l'état parfait, nous avons la conscience idéale.

Mais, l'idéal est un terme-limite qu'il n'est pas facile d'atteindre. Désormais, nous avons à examiner successivement les diverses étapes qui mènent à cet idéal. Cette analyse est malaisée et fort complexe. C'est toute la psychologie humaine augmentée de la psychologie de la vie surnaturelle. Ici, se mêlent le jeu des facultés

naturelles et l'appoint des vertus et des dons de la grâce, toutes les puissances du bien et toutes les puissances du mal. Entre tous ces éléments, l'accord ne règne pas toujours; le plus souvent, c'est le conflit.

Avant d'examiner cet enchevêtrement des forces morales selon les divers degrés de leur énergie, il est bon d'en établir le simple bilan, par énumération successive. De quelles ressources dispose la conscience pour vaincre les difficultés qu'elle rencontre? Quelles sont, en elle, les forces du bien et les forces du mal?

1. LES PUISSANCES DU BIEN DANS LA CONSCIENCE PAR LES VERTUS THÉOLOGALES.

La première puissance du bien, la plus résistante et qui, normalement, ne voit jamais s'effacer définitivement son empire, c'est la raison. Elle est la faculté morale par excellence et n'est autre que la conscience. La raison, en effet, fournit à celle-ci les convictions dont elle part pour discerner le bien et le mal; et puis, elle en est le discernement même. L'homme n'est homme que lorsqu'il se gouverne par sa conscience, c'est-à-dire par sa raison.

Nous savons que la raison est expressive de la loi morale naturelle, dont nous avons dit précédemment les principaux préceptes. Ces préceptes, tout en étant, à notre point de vue, insuf-

fisants, n'en sont pas moins la base de la moralité humaine. La raison et la loi morale naturelle qu'elle promulgue demeurent, en toute conscience, une force impérative du bien. L'éducation, les bonnes habitudes contractées dans le sens de la droiture de la vie, de la sévérité des mœurs, de la probité vis-à-vis d'autrui, viennent renchérir sur cette obligation du devoir, sur ce sentiment de l'honnêteté de la vie qui peut être très exigeant dans certaines consciences.

Mais, nous sommes dans l'hypothèse de la conscience chrétienne. C'est pourquoi, à la raison, il faut ajouter la foi et l'espérance, vertus théologales. Par le baptême, le chrétien reçoit la grâce sanctifiante. La perd-il, à l'âge adulte, par le péché? Il conserve encore la foi et l'espérance tant qu'il ne fait pas acte d'infidélité en apostasiant. Cette foi et cette espérance, nous l'avons vu longuement, changent les perspectives de la conscience : plus de mort, mais la vie éternelle, le partage de la vie de Dieu dans l'amitié et la béatitude sans fin. Par ces vertus, la loi morale s'amplifie et se précise : le Décalogue confirme les obligations de la loi naturelle; puis s'y ajoutent les lois positives (Commandements de l'Eglise) : lois de la prière et du culte, pratiques sacramentelles, moyens de sanctification, etc. Le croyant a, pour loi morale, tout ce que Dieu veut de lui et il doit posséder la connaissance la plus exacte possible de ces obligations; il est obligé non seulement d'étudier sa foi, de compléter son instruction vis-à-vis des vérités de la doctrine ca-

tholique, mais encore de s'instruire, et minutieusement, de toutes ses obligations morales, tant au point de vue de leur bien-fondé que de leurs applications pratiques. Cette instruction constitue, dans la conscience, une puissance de bien de premier ordre : s'instruire avec soin de tout ce que l'on doit faire et de tout ce que l'on doit éviter pour être digne de sa croyance, n'est-ce pas déjà discipliner sa vie?

La foi et l'espérance théologales peuvent subsister chez un croyant qui a perdu la grâce sanctifiante par le péché mortel. Même dans ce cas, celui qui a la foi conserve cette grande force morale qui est la peur d'encourir l'éventuel châtiment de la justice divine. Si cette crainte de la punition est, nous l'avons dit, un motif insuffisant de conscience chrétienne, il reste que ce motif existe : il rappelle à l'ordre le pécheur, lui reproche ses péchés et l'amène à réfléchir sur les désordres de sa vie. La crainte servile est une grâce actuelle qui incite au repentir et au redressement. Elle peut être assez insistante pour ramener des fols égarements, faire désirer la conversion et réaliser le retour à Dieu par le repentir et le sacrement de pénitence.

La grâce sanctifiante, avec la charité, les vertus et les dons surnaturels qui en sont l'épanouissement, constitue, dans la conscience, la force la plus active pour la réalisation du bien. Lorsque l'amour de dévouement pour Dieu et la volonté résolue d'observer sa loi sont à l'état de perfection, alors se trouve fixée dans l'âme la

puissance maxima des réalisations morales et vertueuses.

Tout d'abord, cette charité vivifie la foi et l'espérance. De ce renforcement vital, nous ne pouvons parler ici que succinctement. La foi est rendue plus vive, parce qu'aimant Dieu nous adhérons avec plus de force au témoignage divin et à sa révélation, et parce que la loi de Dieu nous apparaît plus contraignante, étant donné qu'elle exprime la volonté du Dieu très aimé. Cet amour stimule singulièrement notre volonté à prendre cette loi comme règle intangible de notre conduite. Par l'influx de la charité, l'espérance du ciel devient, elle aussi, plus vive, et donc plus préoccupante. Est-ce que nous ne désirons pas ardemment la présence d'un être aimé, la vie partagée avec lui? Foi et espérance vivifiées par la charité, cela signifie donc, dans la conscience morale, une attention fréquente aux vérités du salut, aux préoccupations des intérêts surnaturels et une vie morale qui tend à la perfection. Cela signifie encore que la crainte filiale de Dieu prend le pas sur la crainte servile. A la peur de la punition se substitue, pour nous garer du péché, une crainte d'amour à ce point délicate qu'elle ne peut envisager la possibilité d'offenser Dieu par la moindre faute (1).

(1) Cf. H.-D. Noble, O. P. : *L'Amitié avec Dieu*, chap. IX et X.

2. LES PUISSANCES DU BIEN QUE SONT LES DONS DU SAINT-ESPRIT ET LES VERTUS MORALES « INFUSES ».

Nous venons de dire que la grâce sanctifiante amène, avec elle, les dons du Saint-Esprit et les vertus morales « infuses ». Voici de nouvelles forces morales surnaturelles, des secours actifs et habituels qui viennent aider la charité à orienter efficacement toute la vie vers Dieu. Il y y sept dons du Saint-Esprit : intelligence, sagesse, science, conseil, piété, force et crainte de Dieu. Il y a quatre vertus morales « infuses » (ce sont des groupes génériques, qui renferment une multitude d'espèces) : prudence, justice, force et tempérance.

Les dons d'intelligence, de science, de sagesse viennent directement aider notre vie contemplative, dans l'exercice de la vertu de foi, pour en renforcer l'assentiment, nous aider à pénétrer le sens des vérités révélées, nous en donner l'exacte intelligence, nous faire apprécier les réalités de ce monde et les événements de notre vie par rapport au salut. Indirectement, ou plutôt par extension, ces dons, qui sont ordonnés à la vie contemplative, servent à notre vie morale; ils en renforcent les convictions, nous fixent dans les voies de la sanctification, éclairent notre conscience sur toutes les obligations de la loi divine (1).

(1) *Ibid.*, chap. XII, XIII, XIV, XV, XIX.

Les autres dons : conseil, piété, force et crainte de Dieu, sont auxiliaires des vertus morales « infuses ». Il faut donc parler d'abord de celles-ci.

Il y a des vertus morales naturelles. Des incroyants se rencontrent qui ont de bonnes habitudes acquises concernant la justice vis-à-vis d'autrui; leurs mœurs sont correctes; leurs devoirs avec toutes leurs responsabilités sont accomplis. Ce sont d'honnêtes gens. Leur raison et leur volonté du bien suffisent à l'acquisition de ces bonnes dispositions. Mais, ces vertus naturelles ne sont plus au point, quand il s'agit, non plus seulement d'atteindre la perfection humaine, mais une perfection qui soit le moyen d'aboutir à Dieu en nous rendant dignes de lui. A cause de cette fin surnaturelle, nous sommes contraints à d'autres mobiles, attirés par d'autres visées. Par exemple, dans la tempérance, il ne s'agit plus de modérer sensualité et gourmandise parce que l'avantage de cette modération est certain pour notre santé ou parce que le respect de nous-mêmes nous le dicte ainsi; il s'agit, lorsqu'on aime Dieu de tout son cœur — un Dieu crucifié par amour — de trouver, dans l'exemple de son immolation volontaire, le motif de réprimer les passions et de faire pénitence. Si donc Dieu nous donne la charité, c'est-à-dire le pouvoir de l'aimer par-dessus tout et le vouloir ardent de prouver en tout cet amour, il est concevable qu'il nous octroie les vertus auxiliaires de l'amour, ces quatre vertus cardinales :

prudence, justice, force, tempérance, qui nous donnent le pouvoir et la garantie de lui rester unis dans la fidélité et de le retrouver comme le but aimé de toutes nos actions, infimes ou grandes, spirituelles ou matérielles (1).

Certains dons du Saint-Esprit viennent aider ces vertus « infuses », rassurent notre faiblesse dans cette pratique de la vertu si difficile. Il y en a quatre qui correspondent approximativement aux quatre vertus cardinales : le don de Piété, à la justice; le don de Conseil, à la prudence; le don de Crainte, à la tempérance; le don de Force, à la vertu qui porte le même nom.

Voilà, dans la conscience surnaturelle, toutes les puissances ou énergies qui nous garantissent la possibilité de la perfection morale. Nous n'avons fait que les énumérer et les définir; nous en verrons le jeu plus loin, dans l'analyse des divers degrés de la conscience.

Ainsi donc, quelles que soient les vicissitudes et les médiocrités morales de l'homme, demeurent toujours en lui : la raison, puis, d'ordinaire, la foi, l'espérance et la crainte servile de Dieu, malgré les péchés et le désordre moral. Une conscience, de ce chef, peut toujours se reprendre et se convertir. Mais, la véritable conscience surnaturelle ne s'instaure que par la grâce sanctifiante, la foi vive, la charité agissante, les vertus « infuses » et les dons du Saint-Esprit. Par ces dons, Dieu garantit lui-même notre moralité. Certes, notre liberté, sous la poussée des puis-

(1) *Ibid.*, chap. XVII et XX.

sances du mal que nous allons nommer, peut ébranler ce solide appui et, par le péché mortel, consommer la perte de ces dons divins : c'est là le terrible enjeu de la morale surnaturelle. Mais, il reste que l'énergie la plus puissante du bien, dans la conscience, tient à la grâce sanctifiante, à son maintien, à son accroissement : de là viennent la charité fervente, la crainte filiale, l'exercice habituel des vertus « infuses » et le surcroît de lumière et de force assuré par les dons du Saint-Esprit.

3. AMOINDRISSEMENT DES FORCES MORALES PAR AFFAIBLISSEMENT DE L'ESPRIT DE FOI.

S'il y a en nous des ressources pour la vertu, il y a aussi des entraînements au péché. Ces tendances pernicieuses qui contrebalancent les énergies du bien n'ont évidemment pas, dans les diverses consciences, le même poids : elles ne cessent de s'affermir chez ceux qui demeurent dans l'état de péché; elles vont en se dégradant chez les vertueux. Mais, chez ceux-ci mêmes, — les supposerait-on établis dans l'état de perfection, — l'attrait du mal ne s'émousse jamais complètement. Nous verrons, plus loin, ces interférences des puissances du mal et des puissances du bien dans les différents états de conscience. Pour le moment, contentons-nous d'une énumération, d'un bilan des puissances du mal dans la conscience.

La raison et la foi sont les deux lumières qui prescrivent en nous la loi morale. La raison, dans ses premières exigences du bien, telle que les articule la loi naturelle, est, de droit et normalement, la base de conscience qui ne défaille jamais. Mais, en fait, l'ignorance, la mauvaise éducation, les habitudes perverses, les influences néfastes du milieu peuvent amoindrir les prescriptions de la loi naturelle. Il y a des consciences qui, tout au moins pratiquement, ne savent guère ce que c'est que le bien ou le mal; il y a des consciences pour lesquelles les applications pratiques de la justice ou de la tempérance sont fort indécises. Dans ce même ordre de l'ignorance de la loi morale, il faut signaler les catholiques, pratiquants ou non pratiquants, qui ne savent à peu près rien de la loi divine positive et retiennent tout au plus que cette loi demande de se confesser, de communier à Pâques et de sanctifier le dimanche. On dira peut-être : bienheureuse ignorance! du moment que l'on ne sait pas ce qui est défendu ou prescrit, on n'est pas moralement coupable! Pardon, la culpabilité existe, puisque l'ignorance est ici négligence *volontaire,* comme nous le verrons en parlant de la conscience erronée (1). Au surplus, la vie morale ne consiste pas seulement à ne pas être coupable de péché, mais à opérer positivement des œuvres vertueuses, à réaliser effectivement sa sanctification.

Dans l'hypothèse d'une raison et d'une foi

(1) Voir plus loin. chap. XX.

bien au courant des principaux préceptes de la loi morale et de leurs applications pratiques, voici une cause de faiblesse morale : la surélévation des objets de notre foi. La foi nous invite à conquérir Dieu; elle met, au premier plan des valeurs à apprécier par nous, les valeurs spirituelles, les biens immatériels de la vertu. Devant l'habituelle attention de notre conscience, voici l'ordre obligé de nos préférences : le maintien de notre amitié avec Dieu avant la réussite de tout autre amour, le souci de devenir un élu avant celui de briller en ce monde, l'âme avant le corps, la vertu avant la jouissance, la perfection intérieure avant le bruissement des vanités extérieures : telle est la hiérarchie des valeurs. Or, pas d'illusion, il y a, pour nous, une très grande difficulté de faire passer, au premier plan de nos préoccupations, le souci de nos intérêts spirituels et éternels. Ce qui nous intéresse le plus naturellement et le plus vivement, ce n'est point le spirituel, l'immatériel, l'éternel, mais le matériel, le sensible, le temporel. Ce qui nous paraît le réel, attirant et intéressant, c'est surtout ce que nous voyons de nos yeux, ce qui s'agite autour de nous dans la vie extérieure, le solide consistant de la vie matérielle, la sécurité de nos aises, de nos commodités, de nos utilités, de nos agréments, le succès de bonheur qui vient de nos affections, la curiosité à l'endroit des événements du jour, nos relations, nos prospérités d'argent, le cadre de notre petite vie tranquille.

Cette prépondérance d'attention donnée à la

vie extérieure et sensible nous est d'ailleurs toute naturelle. Nous ne sommes pas de « purs esprits », des « substances séparées ». Nous avons un corps qui, pour sa santé, réclame des soins attentifs; et cet intérêt nous frappe plus que celui de notre âme. Nous ne connaissons l'immatériel, le spirituel que par abstraction. Quel effort ne faut-il pas à notre réflexion pour soutenir la contemplation des réalités invisibles, intellectuelles ou spirituelles! D'où cette promptitude de notre esprit à s'en évader et à s'intéresser d'abord aux réalités matérielles et temporelles, à cette bonne vie humaine que nous vivons au jour le jour, dans la tranquillité ou dans l'affairement des préoccupations de toutes sortes.

Le courant de la vie moderne ajoute singulièrement à cette native propension. De nos jours, la vie humaine est avant tout la vie matérialisée, avec une extraordinaire importance donnée aux joies raffinées de la sensibilité. La littérature, le théâtre, l'opinion courante concentrent l'attention sur les plaisirs du monde. Les retenues morales ne sont guère à la mode. Le culte de la liberté individuelle, l'idolatrie de l'homme, la cupidité de l'argent, l'acclamation publique réservée à tout ce qui est prouesse sportive, soins et élégances du corps : tout cela devient peu à peu exclusif des intérêts moraux et surnaturels. La religion et ses vérités, la foi et ses réalités : voilà qui ne préoccupe guère! Du moins, ce n'est plus une préoccupation collective. On n'en parle

pas. Il est de bon ton de n'en pas parler. C'est du privé, du chimérique, presque de l'irréel ! Les hommes d'aujourd'hui ont été éduqués dans ce naturalisme à outrance. Autrefois, l'éducation chrétienne était l'éducation de tous. Les préceptes de la morale catholique imprégnaient la mentalité; c'étaient là les pensées de la famille comme de la société : pensées premières et respectées, elles faisaient loi. Aujourd'hui, autour d'elles et comme naturellement, s'ourdit la conspiration du silence : l'école leur est indifférente sinon hostile, le milieu familial en est déshabitué, le milieu social en est désaffecté. Ainsi, se produit une invasion progressive du paganisme dans l'allure habituelle des consciences : aujourd'hui la pensée et l'opinion ne sont plus religieuses. Dieu n'est plus la grande réalité : le réel, le bon et solide réel s'identifie à cette bonne et solide vie toute humaine, et le souci premier est d'en accroître sans cesse le bien-être. Dans cet amoindrissement de l'esprit de foi, la conscience morale amoindrit elle-même sa force de bien, puisque le point de vue de Dieu, de son service et de l'obéissance à sa loi devient de moins en moins préoccupant.

4. LE « FOYER DE PÉCHÉ » DANS LA CONSCIENCE.

Voici maintenant, en toute conscience, une tendance positive au mal; et cela date de loin : du péché originel. Les théologiens nomment

cette tendance : le « foyer du péché ». Je laisse de côté ici le problème théologique du péché originel et de ses suites qui affectent toute la race. Je constate seulement le fait : prépondérance de l'attrait des réalités sensibles sur l'attrait des biens spirituels, inclination vive à chercher avant tout les satisfactions d'égoïstes jouissances, malgré l'interdiction de la raison et de la loi de Dieu. Et, comme la convoitise des biens périssables à l'encontre de la raison et de la loi divine, c'est le péché, on peut dire que nous avons, tous, une inclination positive au péché et que nous en portons en nous le goût et l'attrait.

De ce foyer de péché, seuls le Christ et la Vierge en ont été exempts. En fait, dans la réalité vivante de chacun de nous — se rappeler les mots si vibrants de saint Paul, — il y a deux personnages qui sont en perpétuelle discordance. Nous sommes corps et âme, chair et esprit, passion et raison; mais, nous sommes plus passion que raison, plus chair qu'esprit, plus soucieux de notre corps et de ses satisfactions que de notre âme et de ses vertus. Les jouissances qui nous viennent de la sensibilité ont, devant nos désirs, plus de prenant que les biens spirituels que nous promet le devoir; ils sont plus enlevants, plus capiteux. Théoriquement et dans nos discours, il ne nous en coûte guère de préférer notre âme à notre corps; mais, à l'instant de la tentation, quand la concupiscence, l'orgueil, l'égoïsme, le ressentiment, la jalousie nous assiègent, il se produit comme un aveuglement de

notre raison; la passion et son enjôlement font vaciller notre discernement et nous entraînent aux excès déraisonnables, à la violation de la loi morale.

Ce « foyer de péché », cette prépondérance de l'appétit sensible à l'encontre de la raison ne s'amortit jamais complètement, même dans l'état de perfection; mais, chez les parfaits, il atténue sa vivacité, proportionnellement à l'enracinement de leurs vertus, comme nous le verrons. Toutefois, il subsiste et produit la tentation subite, les premiers mouvements de nature et de sensibilité, lesquels, grâce à la vertu, n'aboutissent pas à l'acte. L'inclination au péché demeure; mais on y résiste, ou du moins elle n'entraîne qu'à des péchés de fragilité, transitoires et aussitôt redressés (1).

L'inclination native au péché peut être singulièrement renforcée, chez certains individus, par le tempérament héréditaire ou acquis, et surtout par les habitudes vicieuses contractées par la répétition des péchés. De tout ceci, je ne puis dire que quelques mots, car c'est un sujet immense. Saint Thomas a écrit : il en est qui sont naturellement enclins à certains péchés (2); par leur tempérament natif, ils ont de telles dispositions naturelles à tel ou tel genre de péchés qu'ils y sont très vivement entraînés. Non pas, qu'ils n'aient plus la responsabilité de leurs fau-

(1) Sur ce qui demeure du « foyer de péché » à toutes les étapes de la vie morale et chez les parfaits, voir H.-D. Noble, O. P. : *Les Passions dans la vie morale*, Vol. II, chap. XV.

(2) IIa IIae, Qu. xxxv, art. 1, ad 2.

tes — sauf dans l'état pathologique; — mais, chez eux, l'entraînement est prompt et difficilement maîtrisable, par exemple chez les violents, les sensuels, les gourmands, les faibles de volonté, les orgueilleux, les égoïstes, etc. La variété des tempéraments héréditaires et qui sont d'ordinaire renforcés par l'habitude est infinie. Les nuances individuelles sont essentiellement variables. Je n'ai pas à montrer comment on peut et on doit éduquer, corriger son tempérament, non à vrai dire, dans ses poussées primesautières, mais dans les actes qu'il réclame d'accomplir (1). Tout est là, en effet : la vertu, une fois enracinée, empêche les actes et les manifestations déraisonnables; elle utilise pour le bien moral les ardeurs du tempérament. Pour le moment, je ne signale le tempérament que comme une impulsion dangereuse, comme une force du mal, chez ceux qui ne l'ont point maté.

Il existe une dernière force du mal dans la conscience : les habitudes vicieuses volontairement acquises. Celui qui, de longue date et pour ainsi dire sans frein, s'est laissé aller à ses colères, à ses haines, à ses rancunes, à son orgueil, à ses sensualités, à ses gourmandises, celui qui habituellement est sans bienveillance, sans charité, jaloux, méchant en paroles et en actes, voleur, médisant, calomniateur, etc., celui-là, par ce poids entraînant de son vice ou de ses vices,

(1) Sur le tempérament et sa correction morale, voir H.-D. Noble, O. P. : *Les passions dans la vie morale*, vol. I, chap. X, et vol. II, chap. V.

ne peut que résister faiblement à la tentation, quand ce n'est pas lui qui, volontairement, la fait naître et l'excite. Le vicieux est établi dans la volonté habituelle de son péché. Je dis : de son péché; car, s'il est vicieux sur un point, il peut ne pas l'être sur tous. Toutefois, un péché à l'état de vice capital rend faible vis-à-vis de tout attrait du mal qui, de près ou de loin, s'ordonne à ce penchant habituel. Celui qui est la proie d'une passion sensuelle se fera, au besoin, voleur, menteur, violent, pour assouvir sa passion.

En résumé, voici dans la conscience, les énergies du bien : la raison, la foi, la crainte servile, la charité, la crainte filiale, les vertus morales « infuses » et les dons du Saint-Esprit. Mais voici, en contre-partie, les forces du mal : l'ignorance des obligations morales, l'amoindrissement de l'esprit de foi, le « foyer de péché », les tempéraments enclins au mal et plus encore les habitudes pécheresses.

CHAPITRE V

La conscience morale sans l'état de grâce

SOMMAIRE :

LA FOI MORTE SANS INFLUENCE SUR LA VIE MORALE. — LA PERVERSION MORALE. — LA CONSCIENCE OSCILLANT ENTRE LE PÉCHÉ ET L'ÉTAT DE GRACE.

Nous avons étudié la conscience du croyant, donné sa formule générale, énuméré les forces du bien et les forces du mal qui se rencontrent en elle. Mais, cette conscience connaît des états bien divers, allant de l'imperfection à la perfection. Dans chacun de ces états, jouent différemment ces forces du bien et du mal.

Commençons par l'analyse de la conscience morale sans l'état de grâce.

Il ne s'agit pas de la conscience incroyante que nous avons étudiée précédemment, mais de la conscience qui, tout en gardant la foi, n'a plus la charité, à cause de l'état de péché qui la prive de la grâce sanctifiante et des vertus surnaturelles. Selon les théologiens, c'est l'état de foi

« morte », par opposition à la foi « vive », c'est-à-dire vivifiée par la charité.

La foi « morte » comprend de multiples degrés, que nous allons passer en revue à travers ces trois groupes généraux : l'indifférence morale, la perversion morale, la conscience oscillant entre le péché et la fidélité envers Dieu.

1. LA FOI « MORTE » SANS INFLUENCE SUR LA VIE MORALE.

Voici un baptisé, élevé dans la foi durant son enfance et sa jeunesse (première communion, pratiques religieuses, catéchisme plus ou moins soigné). Après une période de transition, variable selon les individus, cette foi devient tellement ralentie qu'elle n'a plus d'influence sur la direction morale de la vie. Je prends trois cas typiques : le rustaud qui passe sa vie sans esprit, du moins qui n'a son intelligence en éveil qu'à l'endroit des intérêts matériels et n'a d'autres idées que celles reçues du milieu immédiat; l'homme à l'intelligence plus développée et plus personnelle, qui se fait des opinions par lecture et fréquentation, vit d'une existence plus compliquée et rencontre des occasions plus compromettantes pour sa moralité; l'intellectuel, sinon par profession, du moins par tournure d'esprit, ordinairement placé dans un milieu social plus cultivé et plus relevé : au point de vue moral, il

a une connaissance suffisante de ses devoirs d'honnêteté, mais se trouve placé dans un cadre de vie qui l'expose à tous les entraînements. Je dis donc que, par hypothèse, ces types ne perdent pas la foi. Dieu la leur conserve, parce qu'ils ne commettent point d'actes positifs d'incrédulité. Mais, si leur foi subsiste, elle ne sert pas à la direction de leur vie morale, ou du moins fort peu.

Le rustaud fait sa première communion, après un catéchisme qui est pour lui un exercice de mémoire plutôt qu'une intelligence éclairée de la religion. Dans la suite, il ne s'instruit plus de sa foi. Il travaille à l'usine ou aux champs. Ses passions et les exemples qu'il a sous les yeux chassent les retenues morales de son enfance. Pourtant, s'il néglige ses devoirs religieux jusqu'à ne plus les pratiquer, sinon de loin en loin, il ne perd pas la foi. Il admet, parce qu'on le lui a appris, parce que c'est la croyance de sa famille et de beaucoup de gens respectables, qu'il y a un Dieu, une éternité, un ciel et un enfer possibles. Sa foi devient de moins en moins éclairée; mais, explicitement, il ne refuse rien des dogmes qu'il ne connaît bientôt plus que confusément et maladroitement. Les pratiques religieuses, il les admet pour sa femme, pour ses enfants. A certaines heures, il est vaguement accessible à la crainte servile, car il se souvient parfois — ou bien on le lui rappelle — qu'il y a un Dieu qui serait bien capable de punir les infractions à sa loi. Mais ici, bien des cas se

présentent au point de vue moral : il y a «le brave homme », dont j'ai parlé plus haut, travailleur, pas méchant, de mœurs assez réglées (1) ; il y en a d'autres qui sont moins scrupuleux, avec des vices d'autant plus ancrés que rien d'efficace dans la conscience n'en éveille le remords : intempérance, sensualité, violences et emportements, rancunes et esprit de vengeance. Ainsi, en résumé, nous avons, dans ces consciences, une foi et une espérance aussi peu influentes que possible, parfois la crainte servile du jugement de Dieu. La vie morale ne se prend à aucun motif d'inspiration surnaturelle; la loi morale naturelle est plus ou moins respectée; en tout cas, la foi ne contrôle pas la conduite.

Voici un second type de conscience où la foi supposée persistante est pourtant sans influence sur l'action. Plus instruit que le rustaud, cet homme a des exigences morales plus en éveil, par son éducation et par son milieu. Il conserve, à l'arrière-plan, une vague foi, une vague espérance, une vague crainte de ce qui suivra la mort; mais, en réalité, dans sa conscience claire, n'apparaissent que des motifs humains de vie et d'honnêteté. Ici, au point de vue de la moralité, les cas divergent : nous pouvons rencontrer une vie morale assez correcte, mais aussi une vie morale très incorrecte, par exemple au point de vue des mœurs privées. On voit aussi le cas assez courant de pratiques religieuses persistantes :

(1) Voir plus haut, chap. III.

devoir pascal, sanctification du dimanche, prières en famille, éducation chrétienne des enfants; mais cela reste à fleur de conscience et ne pénètre pas : la vie demeure naturaliste dans son inspiration générale.

Voici un autre specimen de foi « morte » sans influence sur la vie morale : type d'intellectuel instruit qui, malgré le milieu défavorable et une éducation athée ou neutre au collège, garde la foi et même les principales pratiques religieuses. A l'occasion, il blâme les côtés matériels, sensibles et dévotieux de la religion et du culte, ou critique la hiérarchie. Peut-être encore marque-t-il de la difficulté à admettre certains dogmes : (eucharistie, enfer, etc.) ; mais il n'ose se rassurer dans son apparente incrédulité à leur endroit. En somme, il ne perd pas la foi, malgré les doutes qu'il en exprime peut-être. Il est remarquable de constater la permanence de ce don divin de la foi — latent et inemployé — et qui demeure sous les fluctuations de l'esprit. Cet homme est si peu certain de son incrédulité qu'il n'ose se prononcer définitivement; il se réfugie dans l'inexplicable et la mystérieuse énigme des destinées du monde. On trouve cet arrière-plan de foi, d'espérance et de crainte même chez certains esprits scientifiques, malgré leur enseignement ou leurs écrits dont les conclusions semblent peu conformes à la foi et aux enseignements de l'Eglise. Au point de vue moral, ce type comporte toutes les variétés : honnêteté assez rigide, honnêteté sur un point (par exemple sur

la justice envers autrui) et pas sur d'autres points (par exemple sur l'intempérance).

En somme, dans tous ces cas de foi morte, la moralité reste indépendante de la foi. Celle-ci n'a pas d'influence sur la volonté; elle n'utilise aucune tendance affective profonde. La moralité est à la merci des tendances individuelles prédominantes que l'éducation, l'ambiance, l'instruction, les inclinations de tempérament, les vertus naturelles façonnent à la longue dans la conscience. N'oublions pas que la moralité relève de la volonté et de l'affectivité, tandis que la foi est un assentiment de l'intelligence. Les deux compartiments, faits pour se joindre, ne se joignent pas toujours. Sans doute, l'immoralité ne fait pas de bien à la foi et la moralité dispose à une foi plus sûre de son assentiment. Mais, la liaison n'est pas essentielle. Ainsi s'expliquent les cas concrets les plus opposés (1).

2. LA PERVERSION MORALE.

Avec la perversion morale, c'est-à-dire avec l'état de péché par habitudes vicieuses acceptées et toujours obéies, nous avons le cas le plus absolu de la foi « morte », sans aucune influence sur la moralité. Nous ne parlons pas ici du pécheur occasionnel qui, plus ou moins gravement, succombe à un entraînement de passion. Il s'agit de celui que l'on peut nommer le

(1) Cf. IIa IIae, Qu. IV, art. 5.)

« vicieux », dont la volonté est ancrée dans son vice ou dans ses vices, du pécheur endurci qui fait le mal en le voulant, en le recherchant à froid, presque sans remords. Cela se réalise en diverses profondeurs. Il y a les habitudinaires du vice sensuel, par ailleurs honnêtes sur les questions de justice; il y a les accapareurs du bien d'autrui, fraudeurs, spéculateurs, et pourtant de mœurs personnelles assez rangées. Parfois, les vices s'accumulent : viveurs jamais rassasiés, furieux contre toute contrainte morale; blasés devenus, par leurs excès, insensibles au bien, sans regret de leur désordre et sans volonté d'en changer. Ils conservent la foi, de façon bien endormie sans doute; ils ont aussi l'espérance, en ce sens qu'ils ne sont pas résolus à l'impénitence finale : quand il le faudra, à l'heure de la mort, ils ne refuseront pas les derniers sacrements. D'ailleurs, à certaines heures de leur vie pécheresse, ils connaissent, à la façon de lueur passagère et d'émotion superficielle, la crainte des jugements de Dieu. Ne refusons pas à certains la possibilité de se convertir, comme nous le verrons prochainement. La grâce peut être victorieuse des pires états de péché.

Telles sont les principales attitudes de la conscience hors de l'état de grâce. Mais, ce ne sont là que des types généraux qui, dans la réalité individuelle, sont fort différenciés; car il n'y a rien de plus infiniment nuancé que la conscience morale. Voici, du moins, ce qu'ils ont de commun : permanence de la foi, de l'espérance, de

la crainte servile, mais sans influence appréciable sur la vie morale, puisque sont absentes la grâce sanctifiante et la charité.

3. LA CONSCIENCE OSCILLANT ENTRE LE PÉCHÉ ET L'ÉTAT DE GRACE

Nous venons de voir la conscience croyante dans l'état habituel du péché, par conséquent hors de la grâce sanctifiante. Ce qui caractérise cet état, c'est la permanence de la foi en la destinée surnaturelle, mais en même temps l'indifférence morale ou — cas extrême — la perversion morale. Voici un cas hybride, très fréquent : persistance de la foi, mais alternance de l'état de péché puis de l'état de grâce, de chute et de redressement. C'est la grosse armée des fidèles. L'Eglise exige que ceux-ci se confessent au moins une fois l'an; elle a dans sa pratique de les y inviter à le faire plus souvent. Le sacrement de Pénitence a été institué par N.-S. Jésus-Christ pour la rémission des péchés mortels. Hélas! le péché est dans le courant des vies humaines : il y a plus de pécheurs que de vertueux; chacun de nous a une tendance plus accentuée vers le mal que vers le bien (1).

(1) Il y a dans l'homme une double nature : la nature raisonnable et la nature sensible. Et comme c'est par la vie des sens que l'on parvient à celle de la raison, à cause de cela il y a plus de gens à suivre les inclinations de la sensibilité qu'il n'y en a à suivre la règle de la raison; car, dans cette montée difficile vers les sommets de la purification et de la

Ceci dit, tenons-nous à la situation d'une conscience qui se relève du péché mortel, y retombe sans y demeurer longtemps, se redresse pour de nouvelles chutes. La conscience passe alternativement de la grâce au péché et réciproquement. Nous voici encore en présence d'une certaine foi « morte », c'est-à-dire d'une foi qui demeure, mais sans influence notable sur la moralité, puisque celle-ci est dans une déficience habituelle. La croyance persiste de façon plus ou moins éclairée, mais elle persiste parce qu'il n'y a pas eu rejet des vérités révélées, mais seulement refus, sur un point ou sur plusieurs points, d'obéir à la loi de Dieu. Supposons maintenant que ce péché ou ces péchés graves soient pardonnés par le repentir et absous par le sacrement de Pénitence, alors la conscience passe à l'état de foi « vivante », comme disent les théologiens : la grâce sanctifiante revient dans l'âme avec la charité, les dons de l'Esprit-Saint et les vertus morales surnaturelles « infuses ». Dans le précédent état de péché, il y avait, par l'absence de la grâce, affaiblissement des forces du bien et recrudescence des forces du mal; dans l'état présent de grâce, il y a, par cette grâce recouvrée, augmentation des forces du bien, avec atténuation des forces du mal.

Disons, en passant, que nous n'avons pas con-

perfection, il se trouve toujours plus de monde pour s'attarder en bas ou pour rester en route. Or, les vices et les péchés proviennent justement parmi nous de ce que l'on suit le penchant de la sensibilité contre l'ordre de la raison. — Voir Iª IIªᵉ, Qu. LXXI, art. 2, ad 3.

science de cette perte ni de cette reprise des dons surnaturels. La grâce, — qu'elle s'appelle la grâce sanctifiante, habituelle ou actuelle, efficace ou suffisante, vertu infuse ou don du Saint-Esprit — existe comme accident, à mode permanent ou transitoire, de notre âme et de nos facultés. Dans l'ordre naturel déjà, nous ne prenons pas conscience directe de notre âme ni de nos facultés, mais seulement des actes de celles-ci; par exemple, nous pensons à quelque chose, nous voulons quelque chose : alors nous savons que nous pensons et à quoi nous pensons; nous savons que nous voulons et ce que nous voulons. Nous ne percevons donc pas directement notre âme ni nos facultés, mais seulement les actes de nos facultés et leurs objets. Or, la grâce est accident de notre âme et de nos facultés : elle n'est pas perçue dans sa réalité même.

On dira peut-être : si nous ne pouvons percevoir intuitivement la grâce en nous, ne pourrions-nous pas la conclure, inférer sa présence par ses résultats, c'est-à-dire par les actes de nos vertus « infuses »? Eh bien! non, nous ne pouvons affirmer la qualité proprement surnaturelle de nos motifs d'action, de nos mobiles de conscience. Ces motifs et ces mobiles sont si souvent mélangés! Cet acte de miséricorde à l'égard du prochain, cette résistance à telle ou telle tentation, est-ce vraiment le seul motif de l'amour de Dieu qui les explique? Que de raisons sous-jacentes, d'ordre naturel, peuvent en être les véritables motifs! Des tendances, venant du tem-

pérament naturel, des habitudes coutumières, peuvent justifier, chez un homme, des actes qui, chez un autre, ne viendront que d'une intention surnaturelle. Nous n'avons donc pas une conscience directe de l'état de grâce, même à travers les intentions et les motifs de nos actions.

Au surplus, nous ne savons pas d'une certitude absolue si nous sommes dans le péché mortel ou sans péché mortel, dans l'amitié de Dieu ou dans sa disgrâce. Toutefois, — hâtons-nous de le dire — l'homme en état de grâce peut avoir, concernant sa justification personnelle, une connaissance conjecturale qui exclut le doute; il peut aboutir à une certaine conviction expérimentale, non démonstrative, non scientifique, mais qui suffit à sa sécurité (1). Prenant sa conduite dans son ensemble et l'envisageant moins dans le détail que dans son courant continu et habituel, il se convainc peu à peu qu'il aime Dieu par-dessus tout, qu'il a horreur du péché mortel et ne supporte point la pensée d'offenser Dieu gravement. Il se détache de tout ce qui s'oppose à la volonté divine; il s'attriste des moindres complaisances qui seraient au pré-

(1) « Tripliciter aliquid cognosci potest : uno modo per revelationem, et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam : revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio...; alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum et hoc certitudinaliter; et sic nullus potest scire se habere gratiam...; tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis... Ista tamen cognitio imperfecta est... » (Iª IIªᵉ, Qu. CXII, art. 5.)

judice de la complaisance souveraine qu'il doit et qu'il aime à donner tout entière à Dieu. Cette persuasion raisonnable n'est pas une certitude absolue ni scientifique excluant tout doute sur la possibilité du contraire; elle ne se formule pas avec la clarté d'une évidence péremptoire. « J'ai tout lieu de penser que je suis en état de grâce » : voilà le sens de cette conjecture qui, malgré sa garantie suffisante, reste timide en son fond et se défend d'être présomptueuse. En tout cas, cette conviction — quel que soit son degré, ce degré dût-il être une certitude morale — ne vient pas d'une conscience directe de la grâce saisie en sa réalité et en son activité, pas plus que d'une démonstration qui se baserait sur une expérience de ses effets propres, entrevus comme provenant d'une cause uniquement surnaturelle.

Si nous n'avons pas conscience de la présence ou de la non présence de la grâce, de la charité et des vertus « infuses », nous avons, du moins, conscience de persister dans la croyance en notre destinée surnaturelle et dans la connaissance des obligations morales que cela comporte. Pécheurs, nous ne perdons pas la foi, du fait que nous offensons Dieu gravement, lors même que nous demeurons longtemps dans pareil état. La foi est dans l'intelligence et dans l'assentiment de l'esprit. Cette adhésion persiste, malgré les défaillances morales qui relèvent de la volonté. La foi, quel que soit l'égarement de la volonté, demeure, de même que demeure en nous l'évidence

des premiers principes de la raison, quelles que soient les erreurs vis-à-vis de certaines conclusions spéculatives ou pratiques.

Quel est donc l'état d'âme de celui qui va aisément du péché à la grâce, ou réciproquement? La fluctuation n'est pas du côté de la foi, mais du côté de l'affectivité et de la volonté. Dans les périodes de ferveur, celui qui, après le péché, a recouvré la grâce, a le cœur plus sensible à Dieu, attiré vers lui et attaché à sa loi. Dans les périodes d'abandon, Dieu se voile, mais non pas complètement, devant celui qui le délaisse et porte ailleurs ses faveurs. Il n'est pas devenu un étranger pour ce pécheur : son souvenir se présente à certaines heures dans la conscience et la trouble par le silencieux reproche du remords. Au sein même du péché, le souci se réveille de l'offense faite à la bonté divine. La crainte servile de la punition éternelle s'affirme par intermittence; souvent, elle amène le repentir et la volonté de la conversion. Cette conversion, dans notre hypothèse, se produit. La fidélité se reprend, avec la grâce retrouvée dans le sacrement de Pénitence. Alors, voici les bons désirs et les viriles résolutions, la reprise de la piété fervente, le souci de se tenir en perpétuel contact avec le secours divin, la crainte d'offenser Dieu désormais, crainte filiale se mêlant à la crainte servile et redoutant l'offense plus qu'elle ne redoute la punition.

On peut supposer — l'expérience humaine le vérifie douloureusement — une rupture nouvelle

des liens de la fidélité. Le péché a des attaches si profondes dans le cœur humain ! L'amour n'est pas encore assez ardent pour donner toute sa preuve; la tentation est de nouveau accueillie; et ainsi la vie morale se poursuit dans une oscillation de chutes et de relèvements successifs. Ces alternances peuvent être très rapides : il arrive qu'on les connaisse dans une seule journée, mais aussi à travers des périodes qui se succèdent en des laps de temps plus long. Normalement, elles ont une issue vers une foi « morte » plus accentuée, avec une vie morale plus relâchée, ou vers une foi « vivante » plus ferme en la moralité qu'elle commande efficacement. Les cas individuels sont d'une incroyable variété. Saint Thomas a cette vue optimiste : un péché grave peut amener la conversion morale définitive plus que ne peut le faire la tiédeur dans le bien (1).

(1) « Ille qui est remissus in benefaciendo, incomparabiliter melior est quam ille qui malum facit; et ex hoc ipso contingit quod peccator considerans malum suum, quandoque vehementer ita contra illud movetur quod ad fervorem perfectionis proficit; sed ille qui operatur bonum licet remisse, non habet aliquid quod multum horrere debeat; unde magis quiescit in statu suo, et non ita de facili transfertur ad meliora. » (*De Malo*, Qu. III, art. 13, ad 3.)

CHAPITRE VI

La conscience morale dans l'état de grâce

SOMMAIRE :

LA CONVERSION MORALE. — BRÈVE PSYCHOLOGIE DU CONVERTI. — LA CONSCIENCE PEU A PEU STABILISÉE DANS LA VERTU.

Quand la conscience reste périodiquement oscillante entre l'état de péché et l'état de grâce, l'on ne peut encore parler, pour elle, de vraie conversion.

Qu'est-ce donc que la véritable conversion?

Il ne s'agit pas de la conversion de l'incrédulité à la foi; car nous étudions les divers états de la conscience supposée croyante. Il s'agit d'une conscience en état de péché grave, non pas accidentellement et transitoirement, mais fixée dans sa faute par acceptation volontaire habituelle. Evidemment, les cas individuels sont fort nuancés, et nous ne pouvons les examiner tous et chacun. Ne prenons pas le cas du « pervers », analysé précédemment, et qui est réfractaire à la conversion, encore qu'elle soit possible, mais

plutôt le cas du pécheur établi profondément dans un vice dont la passion le tyrannise et qui pourtant parvient à se convertir.

1. LA CONVERSION MORALE.

Quel que soit l'acquiescement donné à l'entraînement d'un vice, il reste, chez celui qui en est la proie, un certain nombre de puissances de redressement : la raison, la liberté, la foi, les vertus naturelles, le secours divin.

En tout homme, la raison est la grande puissance morale et, chez le pécheur, la raison demeure avec son remords qui répudie les déviations morales. Elle demeure non pas seulement avec ce rôle négatif. Elle représente au pécheur que ses plaisirs ne sont tout de même pas ce qu'il y a de meilleur et que la vertu les dépasse en valeur, vertu qui est précisément l'accomplissement de la loi morale. Eclairé dans sa conscience par cette raison lui rappelant l'ordre du devoir et stigmatisant ses fautes, le pécheur garde la liberté d'accepter ou de refuser les actes fomentés par son vice; car, pas plus que la raison, la liberté n'est supprimée en lui par ses habitudes pécheresses. Sans doute, celles-ci, à cause de leur enracinement, accentuent l'entraînement et diminuent la force de résistance, mais elles ne suppriment pas la responsabilité, à moins d'une situation pathologique. On n'est pas libre

de ne pas être assailli violemment par la tentation; mais, entre la tentation et l'acte qu'elle réclame, reste la liberté d'empêcher cet acte.

En même temps que la raison morale et la liberté, demeurent, chez le pécheur, la foi et l'espérance sous forme de crainte servile. Celle-ci vient renchérir sur la raison morale et la volonté de changer de vie. Ici, revient ce que nous avons dit sur l'éclairement de la loi par la foi, par l'évocation de Dieu, auteur de cette loi. Le remords prend l'accent de la voix de Dieu, qui se montre à l'âme méconnu et offensé par le péché, et qui s'affirme justicier et punisseur de la prévarication contre sa loi : d'où la crainte du châtiment éternel, sans parler de la crainte des sanctions humaines et des risques du péché pour l'honneur et la réputation. Ces motifs naturels et surnaturels de se convertir se mêlent et font bloc pour amener le pécheur à résipiscence. Il peut encore s'y joindre les admonitions, les coercitions venues du dehors, l'éloignement volontaire ou contraint de l'occasion de péché. La conversion peut sortir spontanément de la volonté du pécheur lui-même, pour des motifs naturels et surnaturels les plus divers. Il arrive à des pécheurs de prier pour leur conversion. Des grâces actuelles surviennent qui contribuent à fixer les bons désirs. La contrition parfaite peut même exister, par grâce spéciale, avant la réception du sacrement de Pénitence : l'amour de Dieu renaît au cœur du pécheur, enfant prodigue qui s'écrie : « Je me lèverai, j'irai à mon

Père et je lui dirai : mon Père, mon Père, j'ai péché contre le ciel et contre Vous (1). »

Dans la conscience surnaturelle, la conversion morale s'effectue réellement par la contrition et le sacrement de Pénitence. La grâce sanctifiante fait retour dans l'âme avec la charité, les vertus morales « infuses » et les dons du Saint-Esprit. La grâce est, de la part de Dieu, le don d'amitié qui réalise l'adoption au partage de sa vie. Par l'extraordinaire surélévation qu'elle cause dans notre âme et dans nos puissances d'action, elle nous met en pouvoir de produire des opérations quasi divines : aimer Dieu comme il s'aime, donner, comme mobile à tout ce que nous faisons, l'amour de Dieu par-dessus tout, terme visé et final de toute œuvre et de toute activité que nous accomplissons.

Si, avec la justification renouvelée dans l'âme du pécheur de tout à l'heure, se reprend la charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu, voici transformée l'intention première et profonde de la conscience. La contrition — surtout si elle est la contrition parfaite — entame, par la force de son affirmation et de sa résolution, la puissance d'emportement de l'habitude vicieuse. Une volonté adhérant au péché, attirée et séduite par la jouissance que la faute lui promet, n'est plus conciliable avec l'état nouveau de la conscience; elle se retourne dans ses attraits; elle regrette ses défaillances et les renie. Puisqu'il y a con-

(1) Luc, XV, 18.

trition et grâce de la charité, cette conscience ne veut donc plus le péché, puisqu'il est l'offense à l'amour de Dieu; elle est décidée, dans son ferme propos, à la fuite des occasions, à la recherche de toutes les sauvegardes qui empêcheront le renouvellement de l'offense. Dieu est aimé plus que tout : sa volonté fait loi. Par cela même, l'habitude ou les habitudes vicieuses sont découronnées de ce qui faisait leur puissance d'entraînement (1).

Au surplus, une énergie surnaturelle est communiquée, par les vertus « infuses » cardinales, dans la raison, la volonté et les facultés de passion, pour leur donner capacité de surmonter, pour le motif de l'amour de Dieu, les tentations éventuelles, sans parler de l'assistance, pour ce même résultat, des dons du Saint-Esprit. Notons cette force positive pour le bien, ces énergies surnaturellement conférées par l'absolution. Ne voyons pas seulement, dans le sacrement de Pénitence — comme on l'envisage trop souvent — une simple rémission des péchés, un pardon accordé. C'est cela et plus que cela : un renouvellement de la conscience, l'octroi des forces perdues, le don surnaturel des énergies premières et essentielles de la vertu.

(1) « Actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto. » (*De Virtutibus*, Qu. I, art. 10, ad 16.)

2. BRÈVE PSYCHOLOGIE DU CONVERTI.

Comment ces énergies surnaturelles vont-elles être exploitées par le néo-converti? Ici, nous sommes obligés de distinguer les diverses situations de conscience. Excluons d'abord le cas de celui qui, à l'intérieur, ne se convertit pas, ne se confesse que pour la forme et pour des motifs extérieurs, sans sincérité de repentir ni ferme propos. Mais, étant supposées la vérité de la contrition et l'efficacité du sacrement, voici, parmi leur très grande variété, deux principaux états de conscience : l'un caractérisé par un passé moral relativement peu défectueux, l'autre par un passé moral nettement défectueux.

On peut envisager un état de péché mortel par des fautes non passionnelles, par exemple contre la loi divine positive de la sanctification du dimanche, du devoir pascal, de l'abstinence du vendredi, etc. A côté de ces défaillances, la vie morale reste suffisamment correcte et n'est pas grevée de vices devenus habituels. On peut même imaginer une période de dérèglement passager dans l'ordre de l'intempérance ou de la haine d'autrui ou de l'accaparement frauduleux des biens de celui-ci; mais, sur d'autres points, pas de désordre. Mieux que cela, il peut y avoir des vertus naturelles acquises par éducation, noblesse de caractère, droiture de la conscience et souci des responsabilités. Admettons encore

que cette dignité vertueuse se consolide d'heureuses inclinations de tempérament, d'une existence favorisée par une préservation habituelle des entraînements au péché (1). En cette situation de conscience, la conversion, supposée franche et sincère, s'affermira vite, du moins avec une certaine facilité. Sans doute, elle aura une cause de faiblesse du côté où la conscience avait péché jusque-là. Mais, d'un autre côté, elle aura un appui déjà stabilisé par d'heureuses dispositions et des vertus naturelles auxquelles viennent s'ajouter les énergies surnaturelles. Alors, l'amour de Dieu avive les exigences de sa loi; la crainte de l'offenser devient plus efficace. Inspirées par la charité, les vertus « infuses » sont plus actives. La fréquentation renouvelée du sacrement de Pénitence renforçant le regret, puis aussi le sacrement de l'Eucharistie augmentant la charité, la prière plus fervente, le mérite gagné par les actions sanctifiées, la réflexion et la méditation religieuses dans lesquelles les dons du Saint-Esprit viennent renforcer la lumière des directives de conduite : voilà autant de forces surnaturelles garantissant la stabilité de la conversion morale.

Prenons maintenant le cas le plus défavorable de la conversion, celui du pécheur endurci, longtemps esclave d'habitudes vicieuses, nanti peut-être d'inclinations natives d'ailleurs accentuées

(1) « Peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis; potest tamen esse cum virtutibus acquisitis. » (Ia IIae, Qu. LXXI, art. 4.)

volontairement et même physiologiquement par les assouvissements répétés de la passion. Et maintenant, supposons venue la volonté de conversion, par remords, crainte de la mort et de la justice de Dieu et même par suppression de l'objet de la passion : la conversion s'accomplit par la contrition et l'absolution sacramentelle, avec retour, dans l'âme, de la grâce sanctifiante, de la charité surnaturelle, des vertus « infuses » et des dons du Saint-Esprit. Cette conversion étant supposée sincère, nous avons une conscience qui, maintenant, réprouve son passé, veut aimer Dieu et prendre tous les moyens de lui rester fidèle. De cette fidélité, le néo-converti est capable, par sa résolution de volonté et surtout par les forces surnaturelles que Dieu lui a rendues. Les penchants habituels ont moins de chance de triompher; toutefois, ils ne sont pas extirpés dans leurs tendances. Les vertus surnaturelles donnent la *capacité* de persévérer dans la vertu, mais elles n'en donnent pas la *facilité*. Elles n'empêchent pas la passion longtemps flattée de revenir à la charge, vive, enjôleuse et insistante. Le « foyer de péché » n'a pas été amorti précédemment par les bonnes habitudes contractées; au contraire, les habitudes vicieuses ont intensifié sa poussée (1). De deux choses l'une : ou bien la conversion ne tient pas : la conscience fléchit par défaillances successives

(1) Sur la persistance des dispositions vicieuses, après la conversion morale, et sur leur déracinement progressif par les vertus acquises et « infuses ». Voir H.-D. NOBLE, O. P. : *La conscience morale*, chap. X et XI.

entrecoupées de relèvements qui sont eux-mêmes sans durée; ou bien la conversion tient : elle affirme des progrès continus par des luttes de plus en plus vaillantes et des victoires de plus en plus certaines (1). Mais alors, nous voici dans un nouveau cas bien défini : celui de la conscience qui progresse et peu à peu se stabilise dans la vertu.

3. LA CONSCIENCE PEU A PEU STABILISÉE DANS LA VERTU.

Nous voici donc en face d'une conscience nouvellement convertie à la vie morale, sortie de l'état de péché, ayant retrouvé la grâce et sincèrement désireuse de persévérer dans cet état. Supposons que cette persévérance s'accuse de plus en plus, par étapes successives; nous aurons ainsi une conscience morale qui sera devenue une conscience vertueuse et, dans cette vertu même, de mieux en mieux établie. Il nous faut entrevoir ces étapes progressives. Nous disons : entrevoir, car il s'agit d'un regard d'ensemble, rapide, qui ne s'arrêtera qu'aux traits généraux. On devine qu'une analyse détaillée ne serait complète que par l'étude d'ensemble de toute la vie morale et de toutes les vertus spéciales, si nombreuses, qui en sont les assises et qui en deviennent les sources d'activité.

(1) Sur ces étapes de la conversion, voir H.-D. Noble, O. P. : *Les Passions dans la vie morale*, vol. 2, chap. XV.

Saint Thomas distingue trois étapes principales dans l'évolution vertueuse de la conscience surnaturelle : les commencements, les progrès, la perfection (1). Notons avec soin que cette courbe de la vie morale est très sinueuse et que ces trois étapes ont des allures et des transitions fort variables selon les individus. Ce sont là des points de vue schématiques, qui ne font que caractériser, par quelques notes dominantes, les aspects infiniment mouvants de la conscience.

La note dominante de la conscience du néo-converti sincère est d'échapper désormais au péché, de résister à ses attraits, de se garer des occasions, de vaincre les concupiscences qui restent vives en lui, du fait des habitudes passées. Cette conscience, par hypothèse, est restaurée dans la grâce sanctifiante et dans la charité surnaturelle; elle possède les vertus surnaturelles « infuses » et les dons du Saint-Esprit. Mais, ces énergies du bien, nous le savons, ne sont que des capacités et non des facilités. La charité pour Dieu existe : on aime Dieu « de tout son cœur »

(1) « Diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recendendum a peccato et resistendum concupiscentiis ejus quae in contrarium caritatis movent; et hoc pertinet ad *incipientes*, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat; et hoc studium pertinet ad *proficientes*, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur; et hoc pertinet ad *perfectos*, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. » (II[a] II[a], Qu. XXIV, art. 9.) — Sur ces trois étapes de la vie spirituelle, voir H.-D. NOBLE : *L'Amitié avec Dieu*, ch. IX, § 5. ch. XXVI, § 2.

dans le vœu intime de sa conscience; mais une masse de tendances pullulantes et contraires font obstacle à la preuve effective de la fidélité par l'observation intégrale de la loi divine; les habitudes anciennes persistent avec leurs occasions toujours surgissantes; le « foyer de péché » porte à suivre les attraits de sensibilité et rend très fortes les impulsions de passion : orgueil, égoïsme, sensualité, répulsion devant les sacrifices du cœur, les mortifications du corps et la pénitence. La lutte existe donc et, parfois très âpre, entre les tendances mauvaises et la volonté de ne pas offenser Dieu par le péché mortel ni même par le péché véniel pleinement délibéré. Cet état de lutte, supposée de plus en plus victorieuse, c'est la voie purgative des auteurs spirituels, disons : c'est l'ascèse, le combat pied à pied de la conscience contre les passions jusque-là écoutées et contre les défauts dominants. Si le péché survient derechef — car la chair est faible et les instincts sont puissants, — la volonté d'être fidèle à Dieu, un instant surprise, se reprend par la contrition et le sacrement de Pénitence, par la prière fervente, demandant le secours divin.

Les vertus surnaturelles, énergies reçues avec la grâce sanctifiante, font déjà sentir leur influence bienfaisante. La foi est plus vive par un souci plus éveillé de Dieu et des exigences de sa loi, par une confiance qui croit pouvoir aboutir, moyennant le secours divin, à l'intègre pratique vertueuse.

Les dons du Saint-Esprit commencent eux aussi à agir. Chez ces « commerçants », appliqués à fuir le péché et à se déprendre de leurs pernicieuses habitudes, les dons ordonnés à la pratique de la vie morale (Conseil, Force, Piété, Crainte de Dieu) sont normalement plus opportuns : Conseil, puisque le discernement, nécessaire pour éviter le péché et assurer la fidélité au Bon Dieu, ne devra pas se laisser aveugler par l'enjôlement des passions; Force, puisque la lutte est intense, surtout contre les passions d'orgueil, d'égoïsme et de sensualité; Piété, parce que la prière, la confiance filiale et la gratitude affectueuse qui sont dues à Dieu devront être les sentiments habituels de la conscience; Crainte de Dieu, crainte « initiale », c'est-à-dire « servile » encore, mais déjà mélangée de crainte « filiale », puisque le « foyer de péché » demeurant très vif, il est nécessaire d'allier la peur des châtiments de Dieu à celle de ne pas offenser son cœur paternel.

Les dons intellectuels de Sagesse, de Science, d'Intelligence auront une certaine place dans l'activité de conscience des « débutants », surtout dans leur portée pratique indirecte, en tant que lumière sur les prescriptions de la loi divine et les directives générales de la vie, désormais marquée au coin de l'esprit surnaturel. Ils serviront à affermir la foi, à nourrir la réflexion religieuse, à mieux percevoir, dans l'enseignement divin, tout ce qui doit persuader la conscience. Puisque se défendre des embûches du

péché et maintenir la fidélité de l'amour sont les préoccupations initiales de la conscience, ces dons vont aider le pécheur d'hier à se mieux persuader de la bonté infinie de Dieu, de sa miséricorde, de ses prodiges de condescendance dans le pardon octroyé, puisqu'il est venu en ce monde pour se couvrir de la lèpre du péché et la guérir par les mérites de l'immolation du Calvaire. Par ces pensées, remémorées et méditées, le néo-converti s'encouragera à se dégager de ses inclinations pécheresses, en considérant les secours victorieux que la grâce divine offre à sa faiblesse et dont les sacrements et les mérites de sa pénitence et de ses efforts vertueux lui assureront le bénéfice.

Supposons maintenant que s'affirme le progrès positif dans la ferveur de la charité et dans toutes les manifestations de la vertu. Les trébuchements devenant moins à craindre, la préoccupation dominante de la conscience vise, de façon plus directe, tous les moyens de grandir dans la perfection par les actions vertueuses et sanctifiées. Dès lors, l'obéissance à la loi divine n'est plus cherchée seulement dans ses préceptes de stricte nécessité, mais dans ceux qui se rapprochent le plus de l'imitation de la perfection de Dieu. Car, très active à prouver son amour, la conscience est de plus en plus attentive à se conduire d'après des mobiles surnaturels, à intensifier le détachement, à conquérir, par une ascèse rigoureuse, la pureté de l'âme et le règne du spirituel.

Et parce que la charité cherche à grandir sans arrêt dans un attachement plus inviolable, elle reçoit de Dieu, en récompense de ses bonnes dispositions et de ses mérites, un accroissement de la grâce sanctifiante et des vertus « infuses ».

Mieux disposée et plus aimante, l'âme profite de tous moyens destinés à aviver la charité. L'Eucharistie devenant la réfection de la vie spirituelle et toutes les sources de grâce étant mises à profit, il est normal que l'amour se renforce et devienne de plus en plus prompt à réduire le champ des péchés véniels et des imperfections. Croître en charité et donner à celle-ci tout son déploiement dans l'exercice poursuivi de toutes les vertus, avec une plus solide résistance aux séductions du mal : voilà le dessein poursuivi de la conscience vertueuse.

On comprend que les bonnes dispositions et les mérites de l'âme attirent, de la part de Dieu, l'accroissement vital des vertus surnaturelles : foi plus vive et plus absorbante par le goût attentif à Dieu et à tout ce qu'il demande, piété plus dévote, fréquentation plus fervente des sacrements, esprit de détachement, humilité, souci plus obsédant des intérêts spirituels, prudence plus avertie par l'esprit de foi dans la conduite pratique de la vie, vertu de force, de patience dans les épreuves et les duretés de l'existence, charité fraternelle et dévouement désintéressé à l'égard du prochain, mortification plus assidue, sérénité de l'âme, etc.

Les dons du Saint-Esprit accroissent leur

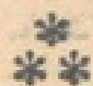
intervention aussi bien du côté de la vie morale proprement dite que du côté de la vie contemplative. Celle-ci, dans la méditation religieuse, dans la fréquence d'une pensée plus attachée à Dieu, plus fidèle, plus aimante, développe ses lumières, avec une compréhension et une pénétration avertie des choses divines. En effet, tout est ramené à Dieu, dans les points de vue qui éclairent la piété, l'action et le devoir vertueux. La sainteté de Dieu, dont se persuade et se réjouit de plus en plus la contemplation, devient l'exemplaire de la vie vertueuse et sanctifiée.

Si la conscience se stabilise ainsi dans la vertu, il faut dire cependant que le « foyer de péché » n'est pas éteint. Le vertueux connaît encore la tentation. Mais, plus sa vertu sera solide, et plus s'apaiseront les impérieux émois de sa sensibilité; du moins il sera mieux assuré de résister à leur entraînement. A cette possession de soi qui se défend de toute atteinte, concourent à la fois un acquis vertueux qui s'affermit chaque jour et une crainte filiale qui affine sa délicatesse et prend de mieux en mieux horreur de tout ce qui offenserait le cœur de Dieu.

Le progrès de la charité et des vertus qui lui font cortège, s'il se poursuit encore, ne peut manquer de mener la conscience à une ultime étape : la perfection. Cette fois, la charité est devenue la fidélité absolue avec exclusion de tout péché, même du péché véniel délibéré. Le « foyer de péché » demeure et la tentation aussi, mais aussitôt réfrénée. La préoccupation est donc

moins de lutter contre le péché et de progresser dans la vertu que de s'épanouir dans l'union à Dieu, dans une adhésion pleine à sa volonté bien aimée et dans la joie même de cette possession. La crainte filiale est à son maximum de délicatesse. La foi est vive dans une contemplation aimante, toujours reprise avec bonheur : les dons du Saint-Esprit illuminatifs y jouent pour une grande part. Dans l'action, règnent également les dons qui viennent aider tous les affinements de la perfection vertueuse, par exemple : le renoncement, les humiliations et les souffrances acceptées en union toute intime avec Jésus-Christ. L'amour nourrit l'amour, et, dans l'insatiabilité, l'entraîne à faire à l'unique Ami l'offrande de tout dans l'abandon et le sacrifice.

Nous n'en dirons pas plus long sur cet état de perfection qui demanderait des développements sans nombre. En terminant, notons que cette évolution de la conscience, de son début à la perfection, accuse bien des différences selon les individus. Le milieu, les circonstances de l'état de vie, les tempéraments avec leurs dispositions favorables ou défavorables, les vertus acquises ou les mauvaises habitudes antérieures, ont une répercussion sur la facilité ou la difficulté de ce progrès, qui peut être lent ou rapide, continu ou intermittent. En toute hypothèse, il est le fait de Dieu, qui, en regard de la bonne volonté, accroît la ferveur de la charité et l'énergie réalisatrice des vertus surnaturelles.



Nous voici au terme de notre étude sur les convictions morales, base du discernement de la conscience. Désormais, nous allons considérer ce discernement lui-même pour en voir le mécanisme intime, puis les conditions de perfection qui doivent en faire une vertu : la vertu cardinale de prudence.

Il apparaît, d'après ce que nous avons vu, que la fermeté de la conscience dans ses convictions morales n'est pas chose simple. Il y entre, tout d'abord, une persuasion de l'esprit qui connaît la règle morale et en sait l'obligation. Cette connaissance est celle des premiers principes de moralité que se dicte nécessairement toute raison. Les anciens théologiens l'appelaient : la syndérèse », « l'étincelle de la conscience » qui ne peut jamais s'éteindre complètement tant que persiste la raison (1). Nommons-la simplement : la loi morale naturelle en ses premiers préceptes obligatoires telle que nous l'avons précédemment exposée (2). Chez le croyant, cette loi morale se précise, se corrobore et s'augmente d'une

(1) Cf. *De Veritate*, Qu. XVI, art. 3.

(2) « Sicut animae humanae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium. quae sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. » (*De Veritate*, Qu. XVI, art. 1.) Cf. Ia Qu. LXXIX, art. 12.

autre loi qui est en rapport avec la destinée surnaturelle : devant la conscience, ces règles morales s'unifient; Dieu en est le promoteur, le gardien, le justicier (1).

Mais, les convictions morales, quand elles sont ce qu'elles doivent être, c'est-à-dire réalisatrices d'action vertueuse, doivent adjoindre, à cette connaissance de la loi morale et de son obligation, une force impérieuse et réalisante : la volonté efficace d'observer la loi morale et d'accomplir les actes qu'elle prescrit; car la vie morale ne réside pas dans la connaissance de la loi, mais dans les mœurs effectives. Cette volonté, qui n'est pas seulement velléité ou intention flottante mais résolution victorieuse, est loin d'être au même degré de tension dans les diverses consciences; car on peut nourrir en son cerveau l'idéal moral et faillir dans sa mise en œuvre, savoir ce que l'on doit faire et ne pas le faire. Nous avons examiné ces divers degrés de force morale, depuis l'état de volonté défaillante jusqu'à l'état de volonté agissante et, entre les deux, les oscillations, les fléchissements, les redressements et enfin le progrès de plus en plus consolidés.

Le discernement moral sera solidaire de ces différences de l'énergie volontaire. Dans la conscience pécheresse il sera au service du péché.

(1) La foi joue en nous, dans l'ordre de l'action surnaturelle le rôle tenu, dans l'ordre naturel, par la syndérèse, c'est-à-dire par les premiers principes de la loi naturelle : « Quid est virtuosum vel contra virtutem, per fidem cognoscimus. » (*De Caritate*, Qu. I, art. 3, ad 11.)

Dans la conscience sans vertu, il sera souvent dévié par les partis pris de la passion. Dans la conscience vertueuse seulement, il aura toute sa sécurité et deviendra lui-même vertueux, actif en sa clarté aussi bien que dans la conduite pratique qu'il commandera.

DEUXIÈME PARTIE

LA VERTU DU DISCERNEMENT MORAL

CHAPITRE VII

Le discernement moral

SOMMAIRE :

LE DISCERNEMENT MORAL EST ŒUVRE DE RAISON. — IL EST ŒUVRE DE RAISON PRATIQUE. — IL PRÉSUPPOSE LA VOLONTÉ DU BIEN.

Des convictions, il faut passer à l'action. Les convictions morales sont des persuasions, des prescriptions de notre raison acceptées comme souverainement raisonnables et devenant des résolutions, des intentions agréées par notre volonté. Ce raisonnable de notre conduite, nous voulons qu'il ne reste pas à l'état d'idéal rêvé, mais qu'il dirige nos actes et se réalise pratiquement. D'où, le discernement de notre raison appliquée à voir, à juger, à décréter ce que, concrètement, nous devons faire ou ne pas faire, pour obéir à la loi, être fidèle à notre volonté du devoir et, par-dessus tout, à notre charité pour Dieu.

Cette délibération intérieure, ce jugement d'action immédiate, sous l'intimation de la loi

morale et l'impulsion de la volonté vertueuse : voilà, au complet, la conscience. Car celle-ci n'est pas seulement faite des convictions morales dans lesquelles elle trouve son point de départ, sa base de raisonnement et ses intentions générales; elle est constituée surtout par le verdict final de ses délibérations, par le jugement de valeur porté sur ce que nous avons à faire ou ne pas faire. La conscience morale est tout entière dans la valeur de son discernement. Lorsque ce discernement a toutes les qualités désirables, il réalise en nous la vertu cardinale de prudence.

Désormais, nous pouvons donc parler indifféremment — pour désigner la même chose — de la prudence ou du discernement, en faisant remarquer qu'en français le mot *prudence* n'a pas assez le sens de discernement pleinement vertueux, mais plutôt celui d'habileté avisée et diplomatique, chez quelqu'un, pour arriver à ses fins, ne pas se compromettre ou se tirer d'un mauvais pas.

Nous allons, tout d'abord, brièvement décrire le discernement prudentiel et dire : c'est une œuvre de raison, une œuvre de raison pratique et qui présuppose la volonté du bien vertueux.

1. LE DISCERNEMENT MORAL EST ŒUVRE DE RAISON.

Le prudent, dit saint Thomas, est celui qui sait *prévoir* le bien fondé, les circonstances et

les conséquences d'une action future, d'une action qui n'existe pas encore, mais qui sera éventuellement réalisée. Cette action n'étant pas encore posée, le prudent non seulement l'imagine, mais il la fait naître et vivre dans sa pensée telle qu'elle devra exister, selon les exigences de la loi morale et en adaptation exacte avec les circonstances qui la verront se dérouler. Dans la pensée du prudent, cette action, entrevue comme devant être accomplie, se présente en comparaison avec des actions contraires inopportunes et dont l'idée et le désir sont repoussés, parce que le choix raisonnable et volontaire se porte sur l'action la plus valable et la plus conforme à la loi et aux circonstances (1).

Une telle prévision, qui table à la fois sur les normes morales et sur les opportunités des choses et des événements, ne convient qu'à la raison; car, seule, la raison peut établir des comparaisons et les apprécier. L'animal, qui n'a pas de raison, ne compare pas et ne prévoit pas; il juxtapose des sensations immédiates ou des souvenirs, mais sans établir de liaison raisonnée; ce qui fait la liaison dans son imagination, ce n'est pas la réflexion de l'esprit — car il n'a pas

(1) « Sicut Isodorus dicit in libr. Etymol, prudens dicitur quasi porro videns : perspicax enim est et incertorum videt casus. Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus, vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione. » (II^{a} II^{ae}, Qu. XLVII, art. 1.)

d'esprit — mais le déterminisme de l'instinct ou l'automatisme habituel auquel on l'aura plié par dressage. Que ce soit dressage ou instinct, l'animal se répète toujours; il ne crée rien, n'invente rien, ne peut saisir l'adaptation d'un moyen à un but, le rapport d'un effet à une cause. L'homme, au contraire, en face de buts qu'il se donne librement, est sans cesse occupé à chercher des moyens nouveaux, à combiner des actions originales et neuves : il substitue aisément une manière d'agir à une autre et sa raison n'est pas vite à court d'expédients (1).

C'est surtout dans le conseil intérieur, quand il s'agit d'une action particulièrement embarrassante, que le discernement prudentiel s'accuse comme une œuvre de raison. Il arrive que, dans un cas donné, nous ne savons que faire : plusieurs alternatives se présentent avec des conséquences avantageuses ou désavantageuses; pour savoir quel parti prendre, de multiples raisonnements sont nécessaires avec affrontement de leurs conclusions; car, il faut tout voir, envisager les multiples aspects, tenir compte des points de vue opposés : pour aboutir à une solution certaine et unique, il faut travail et souplesse d'esprit. Il est donc clair que le discernement prudentiel est œuvre de raison (2).

(1) Sur le déterminisme du jugement estimatif de l'animal comparé à l'acte intelligent de l'homme, voir H.-D. Noble, O. P. : *La conscience morale*, ch. II.

(2) « Prudens considerat ea quae sunt procul, inquantum ordinantur ad adjuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia, sicut ad finem. Earum autem

Quelle est la forme du raisonnement intérieur de la prudence? En voici un exemple simple : *Il est défendu de faire tort à autrui et de s'en venger injustement. — Or, cette médisance, qui me vient à l'esprit à propos de cet individu, lui ferait tort et serait une injustice. — Donc, cette médisance est défendue.* La majeure du syllogisme est une règle morale générale acceptée par tous; elle relève de la loi naturelle et en même temps de la loi positive divine; car celle-ci exigeant la charité vis-à-vis d'autrui, exige d'abord et en même temps la justice. La mineure du syllogisme vient de la perspicacité de la raison qui se rend compte que dénoncer telle ou telle faute secrète chez quelqu'un, c'est commettre une médisance.

De tels raisonnements sont continuels dans notre conscience. Nous réfléchissons à ce que nous devons faire, à ce que nous ne devons pas faire; nous avons à prendre attitude en face de tel ou tel événement. Si le cas est embarrassant, nous demandons du temps pour réfléchir, c'est-à-dire pour raisonner, choisir, et finalement agir d'après cette détermination.

Manifestement, la prudence est œuvre de raison. Pour diriger et gouverner moralement toutes les actions de ma vie, il me faut compren-

quae sunt ad finem, est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam : dicit enim Philos. in 6 Eth. quod prudens *est bene consiliativus*. Sed quia electio praesupponit consilium, est enim *appetitus praeconsiliati*. » (IIª IIªᵉ, Qu., XLVII, art. 1, ad 2.)

dre, délibérer, juger, employer activement mon intelligence. Mais de quelle intelligence s'agit-il?

2. LE DISCERNEMENT EST ŒUVRE DE RAISON PRATIQUE.

Notre raison n'est pas toujours occupée à diriger moralement nos actions. Elle s'applique encore au savoir spéculatif. Soit qu'il s'agisse de connaissances philosophiques qui jugent du pourquoi des choses, soit qu'il s'agisse de connaissances scientifiques qui contrôlent des faits et établissent les lois qui les régissent, l'esprit cherche uniquement la vérité; il s'emploie à connaître pour connaître, sans que l'objet de son savoir ait aucune relation avec des fins immédiates d'action. Par exemple, celui qui apprend les mathématiques pour passer un examen, a, sans doute, pour fin éloignée, la réussite de cet examen; mais, comme fin immédiate, il veut seulement savoir pour savoir, trouver la solution des théorèmes, indépendamment de ce qu'il fera tout à l'heure quand il quittera son étude, quand il aura à débrouiller la grave difficulté dont il a laissé le souci pour se livrer au travail intellectuel. Au contraire, la raison pratique est un discernement, une délibération intérieure ordonnée à poser une action, pour savoir si décidément on la fera ou si l'on ne la fera pas (1).

(1) « Sicut Philos. dicit in 6 Ethic. *prudentis est bene posse consiliari.* Consilium autem est de iis quae sunt per nos

La raison spéculative et la raison pratique ne sont pas, en nous, deux facultés différentes : c'est notre même raison qui a deux façons distinctes de s'appliquer à connaître : connaître le vrai des choses par curiosité de savoir, et connaître ce que l'on va faire en jugeant et en déterminant la raison de le faire. Dans les deux cas, nous cherchons la vérité, mais pas la même espèce de vérité. Dans la spéculation, il s'agit de concevoir exactement ce qui est, de conformer, de mesurer son esprit à une réalité, à une vérité telle qu'elle est. Dans la raison pratique, il s'agit de vérifier, de mesurer une action à une fin qui été préalablement conçue et voulue. Ces deux manières d'appliquer la réflexion de notre esprit s'accusent si différentes qu'une manière nous est souvent plus facile et plus connaturelle que l'autre, encore que nous usions fréquemment des deux. Suivant les tempéraments, les dispositions de nos facultés de connaissance sensible et intellectuelle, suivant aussi l'entraînement des habitudes contractées au cours de notre formation intellectuelle et de notre éducation, notre intelligence va plus facilement, soit dans le sens spéculatif, soit dans le sens pratique. Il y a des gens spéculatifs, abstraits, peu pratiques; à l'opposé, il y a des gens pratiques peu portés à la spéculation et au savoir scientifique, mais habiles, avisés, experts à trouver la meilleure solu-

agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica. » (*Ibid.*, art 2.)

tion dans les cas embarrassants et les difficultés de la vie.

Dans le discernement prudentiel, ce qui est mis en œuvre, ce n'est pas la raison spéculative, mais la raison pratique. Ce savoir-faire est différent de la science morale qui emploie la raison spéculative. Il y a des moralistes qui dissertent savamment du fondement du devoir, des lois de la morale, mais qui ne savent guère raisonner juste quand il s'agit de leur propre conduite.

Je dis que la prudence ne suppose pas la science philosophique de la morale. Toutefois, elle présuppose obligatoirement une certaine science morale, au moins la connaissance des obligations morales, de la loi de Dieu, des préceptes du Décalogue, des Commandements de l'Eglise, de leurs obligations diverses. On doit perfectionner cette connaissance, aussi minutieuse et détaillée que possible, de son devoir religieux, individuel, social et familial : il y a toujours à apprendre sur ce point. Le discernement prudentiel a son point de départ, sa base de raisonnement en cette connaissance exacte et claire des prescriptions morales. Mais, tout en étant lié à cette connaissance, il est lui-même un judicieux et lucide jugement appliqué à voir, dans les circonstances immédiates et concrètes, quelle est l'action à poser ou à interdire pour que soit obéie la loi de Dieu et que soient observées toutes les exigences du devoir. Qu'est-ce que je dois faire en ce moment, en face de ce devoir, dans cette difficulté, devant cette tentation, pour

être fidèle à l'amour de Dieu? Voilà l'enjeu, continuellement insistant dans nos vies, du discernement prudentiel.

3. LE DISCERNEMENT MORAL PRÉSUPPOSE LA VOLONTÉ DU BIEN VERTUEUX.

Ce n'est pas seulement dans nos discernements de prudents que nous mettons en œuvre notre raison pratique. Continuellement, nous utilisons celle-ci pour diriger nos besognes matérielles et intellectuelles, nos occupations journalières, nos labeurs de toutes sortes, qui demandent réflexion, raisonnement, attention de notre esprit. Les besoins humains créent sans cesse toute une activité de savoir-faire professionnels, de métiers, d'arts techniques. Mais, dans toutes ces occupations raisonnables et intelligentes, l'esprit pratique n'est pas nécessairement au service d'une fin morale. Des habiletés techniques sont souvent utilisées en vue de buts immoraux, réprouvés par la loi de Dieu. On peut être un bon artisan, un bon chauffeur d'auto, un sculpteur génial, une dentelière aux doigts ailés et délicats et ne rien valoir au point de vue religieux, ni au point de vue moral. Evidemment, nous devons — si nous avons une conscience surnaturelle — sanctifier nos tâches, ne rien produire au point de vue métier, enseignement, écrit, art, besogne matérielle, occupations courantes, qui offense la

loi de Dieu ou l'honnêteté. Mais, la réussite technique de l'œuvre que nous faisons et dans laquelle peut se déployer toute l'ingéniosité de notre esprit, ne dépend pas du but que nous nous donnons : ce but peut être bon ou mauvais, utilitaire ou désintéressé, visé pour Dieu ou pour l'applaudissement public (1).

Le discernement prudentiel, au contraire, ne s'exerce qu'en vue d'une fin moralement bonne; il suppose nécessairement la volonté efficace du bien vertueux (2). C'est sous l'impulsion de cette volonté, à l'état d'amour, que se déploie la sagacité intellectuelle de la prudence : on veut accomplir son devoir et à cause de cela on s'empresse de trouver la meilleure ligne de conduite; on aime Dieu et parce qu'on l'aime, on veut lui prouver son amour par des actes vertueux conformes à sa loi. Règle péremptoire : le discernement prudentiel est sous l'intimation du vouloir moral; dans la conscience surnaturelle, il est sous l'intimation de la charité pour Dieu (3). Le discernement de raison au service du mal, c'est la prudence de la chair, la fausse prudence, celle du pécheur. Dans le discernement moral, on ne raisonne que pour faire une bonne action; le

(1) Nous reviendrons plus loin sur cette distinction entre la vertu de prudence et les savoir-faire techniques, au chap. IX.

(2) « Ad prudentiam pertinet applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. » (IIa IIae, Qu. XLVII, art. 4.)

(3) Nous verrons plus loin (chap. IX) que la prudence à l'état de vertu suppose la conscience établie dans toutes les autres vertus.

point de vue n'est pas tant d'agir que de bien agir.

Cette finalité morale est caractéristique du discernement prudentiel et qualifie en lui l'activité de l'esprit. Il s'agit d'un raisonnement pour la vertu, d'une logique déployée pour la bonne conduite. La même raison qui, en nous, a établi les convictions morales en donnant à notre volonté de les viser comme des buts décisifs et des intentions préférées se porte, par son discernement, sur les moyens d'y parvenir. Ces moyens, quels peuvent-ils être, sinon nos actions concrètes et nos réalisations vertueuses? La prudence y pourvoit. Elle est la bonne ouvrière de notre moralité : son choix réfléchi marque, au coin du raisonnable, toutes nos actions.

CHAPITRE VIII

Les phases du discernement

SOMMAIRE :

PHASE DE L'INTENTION ET DE LA FIN. — PHASE DE LA CONSULTATION ET DU CHOIX DES MOYENS. — PHASE DES RÉALISATIONS.

Pour être un homme moral, il ne suffit pas d'avoir des convictions morales. Ces convictions représentent, en notre conscience, les lois et les normes de la conduite, l'obligation de les observer, les intentions et les résolutions vertueuses, la volonté fervente d'accomplir le devoir quel qu'il soit. Mais, des convictions il faut passer à l'action. La même conscience, la même raison qui impère en nous l'obligation des lois morales doit continuer son œuvre judicieuse et apprécier comment, dans la réalité vivante et circonstanciée de nos vies, nous devons agir, pour nous conformer à nos convictions. Tel nous est apparu le discernement moral.

Ce que nous venons d'en dire n'est encore qu'une vue sommaire. Cette sagesse de l'action vertueuse est un tout complexe, qu'il nous faut désormais analyser. Et, pour cela, nous devons

rappeler, dans un tableau schématique, les diverses phases et articulations de l'acte humain (1). Sans doute, cette psychologie de l'action, nous l'envisagerons en dehors de sa qualité morale; nous regarderons comment notre raison et notre volonté fonctionnent en prescrivant nos actions bonnes ou mauvaises; mais, dans cette description, il nous sera tout de même loisible de marquer l'endroit des convictions morales et celui du discernement prudentiel.

L'action humaine, c'est l'action propre à l'homme et dont l'animal n'est pas capable. On l'appelle encore l'action volontaire, l'action raisonnable : notre raison en est maîtresse, parce qu'elle la commande comme adaptée à un but, comme appropriée à une fin. A cause de cela, cette action volontaire est responsable : elle sort de nous, elle ne nous est pas imposée du dehors, par contrainte. C'est nous et nous seulement qui la posons : nous y consentons, nous la décrétons : elle est donc libre. Selon la fin bonne ou mauvaise à laquelle notre raison l'adapte, l'action est elle-même bonne ou mauvaise. Mais, quelle que soit sa qualité morale, l'action humaine est la réalisation d'un acte en vue d'une fin sous le gouvernement de la raison (2).

Comment cela se fait-il? Nous donnons l'au-

(1) Ce n'est qu'un tableau général et schématique des diverses phases de l'acte humain que nous allons donner dans ce chapitre. Nous reprendrons avec détail chacune de ces phases dans les chap. XI, XII et XIII.

(2) Sur les conditions de l'acte humain, libre, volontaire et responsable, voir H.-D. NOBLE, O. P. : *La conscience morale*, chap. II.

mône à un pauvre, nous nous vengeons d'un ennemi : voilà des actions réalisées par nous extérieurement. Mais, avant leur réalisation, que se passe-t-il en nous? Nous le savons déjà : notre raison intervient. Mais comment intervient-elle, par quel acte, par quels procédés? En jugeant? en raisonnant? en commandant? Sans doute! Mais, notre raison n'est pas seule à intervenir. D'une action humaine nous ne disons pas seulement qu'elle est raisonnable, mais encore qu'elle est volontaire. Autant dire qu'elle résulte du jeu combiné de notre raison et de notre volonté. Et c'est un jeu très compliqué, une interférence continuelle d'actes d'intelligence et d'actes de volonté.

Il s'agit donc de décrire ces composants d'une action humaine. Dans le langage courant, avant d'agir, nous disons parfois : « Je vais réfléchir. » Toutes les actions, que nous posons comme responsables, sont soumises à notre réflexion. Or, cette rumination intérieure qui précède nos actions comprend une série d'actes d'intelligence et de volonté entre-croisés et dont il faut distinguer trois étapes successives : 1° phase de l'intention; 2° phase de la consultation et du choix des moyens; 3° phase de la réalisation.

1. PHASE DE L'INTENTION OU DE LA FIN.

1er acte : L'idée d'un bien aimable, d'une fin désirable. — Avant d'agir, je dois avoir un but.

Pour me délasser, je me promène. Pour me venger, je commets une médisance. Une fin générale est ainsi posée devant mon esprit. Avant de me promener, de médire, ne faut-il pas que j'aie l'idée de me délasser, de me venger? L'idée d'un but désirable, d'un bien à conquérir, d'une satisfaction à obtenir, est le point de départ de toute action. C'est notre intelligence qui met en avant l'idée de la fin, que cette idée nous vienne spontanément ou qu'elle soit le fruit de réflexions antérieures. C'est moins notre raison spéculative qui assigne ainsi des buts à notre activité que notre intelligence pratique, intelligence qui est inspiratrice d'un amour, d'un désir, d'un vouloir. Car, c'est un but aimable, un bien désirable, une satisfaction alléchante, vus comme tels, motivés comme tels par notre esprit, qui vont mettre en branle notre volonté. — Le premier mouvement de l'action humaine est donc un acte d'intelligence (1).

2e acte : Amour de complaisance pour le bien qui finalise. — Dès qu'on a l'idée d'une fin désirable, il est impossible que la volonté n'y soit pas complaisante : elle acquiesce à la fin suggérée; elle adopte ce bien proposé par l'intelligence et se sent inclinée vers lui. — Le second mouvement de l'action est donc dans la volonté; c'est

(1) « Sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis et nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni nec appetibilis; unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in 3. de Anima. » (Ia IIae, Qu. IX, art. 1, ad 2.)

la complaisance en ce bien, en cette fin désirable (1).

3e acte : Jugement appréciant la possibilité de conquérir ce bien, de réaliser cette fin. — Jusqu'ici, nous n'avons pour ainsi dire qu'un optatif, un but qui pourrait être, dans lequel nous nous complaisons; mais nous n'avons pas jugé si la chose était vraiment possible, c'est-à-dire réalisable par nous. Pour agir, non pas en projet ébauché, mais en réalité effective, il faut un jugement de notre esprit nous certifiant la possibilité d'arriver au résultat désiré en prenant les moyens nécessaires. Et c'est notre intelligence qui, supputant nos ressources et les conditions objectives du but, voit avec clarté et prononce qu'il y a lieu d'aboutir et, par conséquent, de prendre les moyens obligés. Nous nous rassurons dans cette certitude de pouvoir atteindre le but : alors, nous sommes prêts, étant ainsi éclairés, à le vouloir efficacement. — Le troisième mouvement de l'action humaine est donc un acte d'intelligence.

4e acte : Volonté efficace de tendre à la réalisation de la fin. — Parallèlement à cet acte d'intelligence, va naître, dans la volonté, une tendance à réaliser cette fin jugée possible, la

(1) « Cum omnis inclinatio consequitur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis est bonum existens in re, ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntas est bonum apprehensum. » (Ia IIae, Qu. VIII, art. 1.)

volonté efficace d'aboutir au but : je veux vraiment et réellement me reposer, me venger. C'est la résolution décisive, la volonté péremptoire de la fin. Quelle différence entre un projet idéalement conçu n'engendrant qu'une velléité, et un projet jugé comme réalisable et voulu ardemment! Tout le monde n'y est pas aussi habile : les uns sont précis dans leurs desseins; d'autres n'ont que des résolutions flottantes qui n'arrivent pas à se fixer. Il en est qui, s'étant proposé un but, savent le vouloir efficacement. D'autres, plus mous de volonté, hésitent et tergiversent. La volonté efficace est celle qui n'est pas idéaliste mais réaliste, sort des nuages et se jette à l'action concrète, difficile ou non, et la mène hardiment et rudement jusqu'au but escompté.

Au point de vue moral, cette première phase de l'action humaine est décisive, aussi bien pour la claire motivation des buts moraux que pour l'entraînement efficace de la volonté agissante. C'est l'instant, dans la conscience, des convictions morales, des fins vertueuses, des vouloirs énergiques. Ce n'est pas encore l'action morale elle-même, qui appartient à l'ordre des moyens et dont s'occupera tout à l'heure le discernement prudentiel, avec ses actes spéciaux d'intelligence et de volonté, mais seulement son point de départ, ses principes de direction et d'impulsion. Et c'est beaucoup déjà, pour la valeur morale de l'action future et pour sa réalisation même. Car, on devine bien que la force d'efficacité qui assurera la pratique vertueuse sera pro-

portionnée à la densité d'énergie contenue dans les convictions morales

D'où viennent ces convictions? Nous l'avons longuement vu : de la raison qui, en tout homme, prescrit d'accomplir le bien réclamé par les conditions de la nature humaine et décrète le programme de la loi morale naturelle. Ces convictions viennent aussi de Dieu qui nous présente, comme devoir surnaturel, en vue de la destinée céleste, l'accomplissement de ses commandements, les moyens de notre salut et les lois d'une sanctification qui peut aller jusqu'à la plus haute perfection, celle de l'union à Dieu dans la ferveur de la charité. Nous savons combien ces attitudes premières de conscience, ces convictions d'honnêteté du devoir chrétien, d'idéal de perfection, varient d'après les états d'âme individuels, selon que l'on est incroyant, croyant à la foi « morte » ou croyant à la foi « vive », dans le péché ou dans la grâce, dans les commencements ou dans l'achèvement de la vertu.

D'autre part, à côté de ces convictions, il doit y avoir, pour les servir, des vouloirs efficaces. Et de quoi est faite l'efficacité du vouloir, sinon de l'amour intense du bien. Plus l'amour est fort et plus la volonté se tourne, ardente et impérieuse, vers les réalisations. Dans la conscience surnaturelle, c'est la charité qui vient, avec son amour du bien divin, donner au vouloir vertueux une efficacité souveraine.

Les vertus théologales gouvernent, à ce titre,

notre vie morale : elles y perfectionnent nos convictions et nos vouloirs. La foi promulgue, devant notre conscience, le programme idéal du service de Dieu; l'espérance nous découvre, dans la vie céleste, la récompense finale; la charité, comme toute amitié dévouée, nous porte à obéir à la volonté divine par fidélité spontanée; la crainte de la justice de Dieu et plus encore la crainte de l'offenser galvanisent notre résistance aux attraits du péché. Et s'il arrive que les vertus morales « infuses », et les dons du Saint-Esprit épanouissent leur influence dans notre âme, cette sécurité et cette garantie renforcent encore la fermeté de nos résolutions.

Ce fond de conscience juge un homme. C'est par nos convictions et en proportion de leur potentiel d'énergie réalisatrice que nous valons moralement. Le pécheur, surtout le vicieux habitudinaire, manque de convictions morales; du moins elles ne sont guère solides en lui, puisqu'à l'instant de l'attraction passionnelle il en fait bon marché. Le pécheur occasionnel, qui ne connaît guère que des fautes passagères de fragilité et s'en redresse aussitôt, peut garder, à peu près intact, le réseau de ses bonnes intentions vertueuses. Seul, le vertueux — et dans la mesure de sa vertu — possède l'entière stabilité et la force agissante de ses convictions morales. Nous le dirons plus loin : le discernement moral n'est vertueux qu'autant qu'il suppose la volonté entièrement rectifiée, ce qui signifie que l'on est moral, tout d'abord par la convic-

tion intime, par les résolutions et les intentions et qu'après cela, et au nom de cela, la conscience dicte péremptoirement, à travers un discernement avisé, les actions pratiques conformes aux convictions.

De ce discernement même, voyons le mécanisme psychologique.

2. PHASE DE LA CONSULTATION ET DU CHOIX DES MOYENS.

Continuons donc la description des actes intérieurs qui composent l'action humaine. Après la phase de la fin ou des intentions, voici celle de la délibération et du choix des moyens.

On est décidé, avec une volonté efficace, à aboutir à une fin générale à laquelle on juge possible de prétendre. Par exemple : je veux me reposer, je veux me venger. Mais par quel moyen? par quelle action précise?

5e acte : Conseil institué pour rechercher les moyens de réalisation. — Une fin, étant donné qu'elle est générale, postule divers moyens, souvent très différents, plus ou moins aptes. Et il ne s'agit pas ici d'une aptitude seulement théorique, mais d'une aptitude pratique en regard des circonstances actuelles, souvent multiples et variées, dans lesquelles l'action devra s'engager. Car, nos actions sont concrètes, mêlées aux mouvements et aux incidents de la vie réelle, accomplis dans un moment donné, en regard de

telle ou telle circonstance de lieu, de temps, de personne. Il faut absolument que la raison intervienne auparavant pour prendre conseil, réfléchir, peser et examiner ce qu'il est opportun de faire, en regard de la situation telle qu'elle se présente et des circonstances telles qu'elles sont. Ce qui est opportun n'est pas toujours simple; et il arrive que la réflexion doive envisager plusieurs moyens, plusieurs façons de faire (1).

6e acte : Consentement de la volonté à ces divers moyens. — La consultation de ma raison étant faite, il reste à ma volonté d'acquiescer à ces divers moyens proposés. C'est parce que je veux la fin avec ferveur que j'ai appliqué ma raison à l'enquête des moyens. Quand ceux-ci, après délibération, sont trouvés, ma volonté ne peut qu'y applaudir (2). Il n'est pas toujours facile d'instituer un conseil vis-à-vis des complications et des difficultés de l'action, et surtout de faire aboutir ce conseil : tout le monde n'y est pas expert; et nous verrons que c'est là une des phases les plus difficiles de l'action humaine.

7e acte : Jugement de la raison se fixant sur le moyen le plus apte. — Il faut tout de même

(1) « In rebus agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque deliberatione et inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis. Et haec inquisitio consilium vocatur, propter quod Philosophus dicit, in 3 Ethic. quod electio est appetitus praeconsiliati. » (Ia IIae, Qu. VIII, art. 1.)

(2) « Potest contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum, dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur. » (Ia IIae, Qu. VIII, art. 3, ad 3.)

se décider pour un des moyens, en rejetant les autres. L'action humaine est une : pour aboutir à une fin, il n'y a qu'un moyen qui, pratiquement, puisse être le meilleur, le plus apte. D'où la nécessité d'un nouvel acte de l'intelligence : le jugement, qui détermine, en connaissance de cause, le moyen le mieux approprié à la fin, d'après les circonstances (1). Cet acte de jugement réclame un discernement avisé. Un homme ayant du jugement pratique, cela ne se voit pas tous les jours; il y faut beaucoup d'expérience, de maturité, de bon sens, de clarté d'esprit. Bien souvent, on n'y réussit pas soi-même et l'on est obligé de requérir l'avis d'un sage conseiller.

8e acte : Choix, par la volonté (élection), du moyen jugé le plus apte. — Une fois que le jugement s'est fixé sur un moyen, de préférence à tous les autres, la volonté, parallèlement, l'adopte; elle fait choix de cette action jugée la meilleure. Dans ce choix définitif, s'affirme la liberté. Pouvant faire ceci, je me décide à faire cela, parce que ma raison le juge ainsi, alors qu'elle pourrait invoquer des motifs de faire le contraire, ou tout au moins de s'abstenir.

Une remarque à ce propos : le choix, que précède le jugement, est la conclusion logique des convictions et des finalités, vers lesquelles, tout à

(1) « Terminus inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis ad quam inquisitio terminatur. » (Ia IIae, Qu. XIV, art. 6.)

l'heure, j'étais en haleine, dans la phase de l'intention. Entre l'intention générale et la conclusion pratique, il y a eu un raisonnement, un syllogisme avec la majeure (la fin générale), une mineure portant sur le moyen pratique déterminé à adopter, puis, enfin, une conclusion. Derrière toutes mes actions, existe un raisonnement semblable; c'est pourquoi on les appelle raisonnables : elles sont œuvre de raisonnement (1).

3. PHASE DES RÉALISATIONS.

Jusqu'ici, l'action ne s'est pas réalisée. J'ai réfléchi, raisonné, j'ai abouti à décider ce que je voulais faire; mais cela n'est pas encore fait. Il y a des résolutions très précises qui ne passent jamais à l'acte. Réaliser est le moment décisif de l'action, à cause de la résistance possible des passions contraires et des efforts à fournir pour vaincre les difficultés rencontrées.

9e acte : Intimation ou précepte de la réalisation du moyen, de l'action. — Une fois que, par le jugement et le choix, on a décidé une action, il reste à l'intelligence d'en intimer la réalisation. Il ne s'agit plus de dire : « voilà ce qu'il faut faire », mais : « faisons-le coûte que coûte », Ce verdict peut être particulièrement pénible

(1) « Electio sequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. » (Ia IIae, Qu. XIII, art. 3.)

dans la lutte morale. Or, il doit exister : la moralité est dans les mœurs, elle n'est pas dans les intentions et les résolutions factices, mais dans les actions réelles et réalisées (1).

10e acte : Volonté qui applique les facultés exécutrices. — Cette intimation (ou précepte) étant donnée, reste l'effort volontaire qui applique les facultés exécutrices à la réalisation de l'action. Ces facultés exécutrices varient suivant les actions à poser : l'esprit, s'il s'agit d'un travail intellectuel; les membres, s'il s'agit d'un labeur matériel, etc. Cette réalisation, pour se continuer, est le fait d'une motion volontaire persévérante (2).

11e acte : La satisfaction de la volonté qui a conquis la fin désirée. — Enfin, cette exécution même met, dans la volonté, la joie de posséder enfin le bien désiré, la fin escomptée. L'action a son résultat; le cycle en est terminé.

***

Voilà donc l'action humaine dans sa complexité, dans sa coupe foncière et sa configuration psychologique. Nous en donnons à la page ci-contre un tableau résumé.

(1) « Post determinationem consilii quae est judicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est. » (Ia IIae, Qu. XVII, art. 3. ad 1.)

(2) « Ipsam executionem operis praecedit motio qua voluntas movet ad exequendum. » (Ia IIae, Qu. XVI, art. 4, ad 1.)

Actes d'intelligence et de volonté qui intègrent un acte volontaire complet d'après saint Thomas

Actes de l'intelligence.	*Actes de la volonté.*
I. — En regard de la fin.	
I. *Idée* d'un bien aimable, d'une fin désirable.	II. *Amour* de complaisance pour ce bien, pour cette fin.
III. *Jugement* appréciant la possibilité de conquérir ce bien, de réaliser cette fin.	IV. *Volonté efficace* de tendre à la réalisation de la fin.
II. — En regard des moyens.	
V. *Conseil* institué pour rechercher les moyens de réaliser la fin.	VI. *Consentement* à ces divers moyens proposés par l'esprit.
VII. *Jugement* qui détermine le moyen le plus apte.	VIII. *Choix* (élection) du moyen jugé le plus apte.
III. — En regard des réalisations.	
IX. *Intimation* ou *précepte* de la réalisation du moyen, de l'action.	X. *Vouloir* qui applique les facultés exécutrices.
	XI. L'acte, étant réalisé par l'une ou l'autre des facultés dont il relève, la volonté *jouit* de la possession de la fin obtenue.

Quand nous disons que tous ces actes interférents d'intelligence et de volonté composent l'action humaine, nous entendons celle-ci de l'action *intérieure* par opposition à l'action *extérieure*. Qu'est-ce à dire?

L'action humaine extérieure, c'est l'action particulière réalisée : tel acte vertueux, tel acte de vertu ou de devoir d'état, cette étude, ce renoncement, cette prière, cette démarche, ce service rendu, etc., en un mot toute œuvre que nous faisons, toute besogne que nous accomplissons, toute activité que nous déployons. Nous la nommons extérieure, non parce qu'elle se manifeste toujours extérieurement par des mouvements corporels, mais parce qu'elle est en dehors de l'action intérieure de discernement qui la commande raisonnablement. Cette action humaine intérieure est précisément ce complexus d'actes d'intelligence et de volonté dont nous venons de parler en tout ce chapitre. Il me faut, pour faire œuvre raisonnable d'étudier, de prier, d'être charitable, etc., avoir raisonné préalablement, en conformité avec un but précis, de l'opportunité de l'action en cause. La raison du but, la raison du moyen : voilà le raisonnable obligé de toute action humaine volontaire et responsable.

Au sein de cette action intérieure, de cette réflexion et de ce jugement pour l'action raisonnable, le discernement, on l'a vu, affecte trois actes qui sont actes d'intelligence : le conseil, le jugement et l'intimation. Et ce sont précisément ces actes qui, lorsqu'ils seront parfaits, c'est-

à-dire réfléchis, lucides, sagaces, accommodés aux exigences de la loi morale et à celles des réalisations pratiques qu'ils commanderont, constitueront la vertu cardinale de prudence ou vertu du gouvernement de soi-même. Dans la conscience surnaturelle, la vertu « infuse » de prudence sera également le parfait usage de ces trois actes intellectuels, en vue de discerner, sous l'impulsion de l'amour de Dieu, les actes qui accomplissent sa loi. Le vrai prudent sera l'homme du bon conseil, du bon jugement et de la bonne décision impérative. Les perfectionnements nécessaires à la prudence auront pour effet d'assurer plus d'acuité intellectuelle à ces trois actes. C'est aussi par la déficience ou par l'imperfection de l'un ou l'autre de ces mêmes actes que seront caractérisés les vices opposés à la vertu de prudence.

Est-ce que tous ces actes d'intelligence et de volonté, qui composent l'action humaine intérieure, jouent à propos de tout ce que nous faisons, et j'entends parler ici de toutes nos actions raisonnables? Non, pas toujours de façon aussi explicite : quelques-unes de nos actions se présentent sans complication, car elles se renouvellent dans des circonstances quasi inchangées, elles n'ont pas besoin d'être précédées d'un conseil informateur ni d'un long raisonnement, surtout si elles sortent d'habitudes depuis longtemps fixées et orientées (1). Au début, il a fallu

(1) « Quando aliquid per unum non potest fieri, sed diversis, dubitationem potest habere, sicut et quando fit per plura; et

réfléchir; mais le raisonnement, au moins dans sa complication, n'a plus à intervenir. Toutefois, ces automatismes ont besoin d'être surveillés; le discernement doit toujours être attentif à toute action, même habituelle, à cause des modifications inattendues dans les circonstances qui l'accompagnent. La vertu de prudence donne à notre conscience d'appliquer sa clairvoyance à toutes nos situations, embarrassées ou simples, et d'en faire sortir le verdict de l'action morale.

ideo opus est consilio. Sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio. » (I[a] II[ae] Qu. XIV. art. 4, ad 3.) — « Ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat; et ideo non oportet, in omnibus quae ratione aguntur, esse inquisitionem consilii. » (*Ibid.*, ad 2.)

CHAPITRE IX

Le discernement vertueux

SOMMAIRE :

LA PRUDENCE EST UNE VERTU MORALE. — ELLE EST UNE VERTU SPÉCIALE. — ELLE EST DISTINCTE DES AUTRES VERTUS MORALES.

Le discernement moral est donc l'emploi judicieux et réfléchi de notre esprit dans la conduite de notre vie. Ce n'est pas un usage quelconque de notre intelligence, mais son usage moral ou, mieux, son usage pour un but moral. Il n'y a pas d'homme qui, à côté du déploiement de son intelligence à connaître les vérités nécessaires à la vie, ne l'applique, à certaines heures, à se bien conduire. Le vicieux lui-même peut bien apporter un esprit ingénieux à assouvir ses passions; mais il n'est point dépourvu de sens moral : il lui arrive d'être bon pour les malheureux, équitable envers autrui, dévoué à ses proches, consciencieux dans son devoir professionnel; sa prudence pécheresse se tait pour faire place à une certaine prudence morale. Mais, supposons un

homme qui soit vertueux, non plus seulement par intermittence, mais par conviction et volonté habituelles, nécessairement son discernement moral sera toujours en éveil; parmi ses vertus, ce discernement comptera comme une vertu première.

En quoi consiste la vertu du discernement moral? En d'autres termes : qu'est-ce que la vertu cardinale de prudence? Disons-le, en montrant qu'elle est une vertu morale, une vertu spéciale et quels rapports elle soutient avec les autres vertus.

1. LA PRUDENCE EST UNE VERTU MORALE.

Qu'est-ce que la vertu? C'est la garantie, chez quelqu'un, de l'action parfaite. De façon générale, on peut dire : le vertueux est celui qui agit parfaitement dans tout ce qu'il fait. Nous avons besoin de vertus, car nos facultés d'action (intelligence, volonté, sensibilité) ne sont pas déterminées, par nature, à agir de la meilleure façon : elles peuvent agir plus ou moins bien. Pour agir parfaitement dans leur ordre, elles ont besoin de recevoir des perfectionnements. Il faut que s'établissent en elles de bonnes habitudes et qu'elles ne prennent pas de mauvaises habitudes. Dans la conscience surnaturelle, pour que nos facultés d'action soient rendues aptes à l'activité surnaturelle, il faut qu'elles reçoivent

de Dieu des vertus spéciales, « infusées » en chacune d'elles (vertus théologales, vertus morales, dons du Saint-Esprit). Ces vertus et ces dons nous viennent avec la grâce sanctifiante et en conséquence d'elle.

Donnons quelques exemples de la nécessité des vertus : Tout homme possède une intelligence. Mais, que de perfectionnements divers en celle-ci, suivant la formation intellectuelle, selon les différents savoirs que cet homme possède ou vers lesquels il s'entraîne. Tout d'abord, dans l'ordre spéculatif, il y a ces perfectionnements de l'intelligence que l'on appelle les sciences : on acquiert progressivement la science de la langue que l'on parle, de l'arithmétique, de la physique, de la chimie, de l'algèbre, de la psychologie, de la science morale, de la philosophie, de la théologie, etc. Dans tous les cas, l'intelligence instruite n'est pas à l'état nu; elle est adaptée, par sa culture progressive, à une perfection d'activité et de clarté, à une extension de connaissances plus ou moins riches. De même, dans l'intelligence pratique, qui s'applique aux œuvres de fabrication, aux métiers, aux savoir-faire, il faut une habitude prise, un apprentissage souvent très long à acquérir; autrement, il n'y a pas moyen de devenir un bon pianiste, un bon mécanicien, un bon sculpteur, un bon aviateur, un bon artisan, etc. Dans l'intelligence pratique qui est au service de la conscience morale et que nous avons nommée le discernement moral, il faut également — nous le ver-

rons plus loin — une longue expérience de la vie, une connaissance des hommes, de leurs passions, de leurs faiblesses et de leurs ressources, pour devenir un bon conseiller, un bon juge moral, tant pour soi-même que pour les autres. Dans l'ordre surnaturel, notre faculté d'intelligence serait incapable de croire à la révélation divine, si elle ne recevait la foi; notre volonté serait incapable d'avoir confiance d'aboutir à la vision béatifiante, si elle ne recevait l'espérance; incapable d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et pour lui-même, si elle ne recevait la charité; notre sensibilité ne pourrait se laisser assagir, pour des motifs surnaturels, si elle ne recevait les vertus « infuses ». Le discernement moral, cette raison délibérante qui juge de la valeur morale de nos actions, n'aurait point sa perfection de prudence surnaturelle, s'il n'y était aidé par la vertu « infuse » de prudence et par le don de Conseil (1).

Les vertus sont donc, dans nos facultés d'action, des principes d'activité parfaite. Et, perfectionnant l'activité de l'homme, on peut dire qu'elles perfectionnent l'homme. Mais comment le perfectionnent-elles? Relativement ou totalement?

Il y a, en effet, deux grandes catégories de ver-

(1) Ici, nous ne pouvons parler que très succinctement de la vertu en général, des vertus intellectuelles, spéculatives. artistiques ou techniques, et seulement pour les distinguer de la vertu de prudence. Une étude complète de la vertu et des vertus sera faite dans un ouvrage subséquent : *La vie vertueuse*.

tus. Les unes ne perfectionnent qu'une partie de l'activité de l'homme : ce sont celles qui perfectionnent seulement son intelligence, en perfectionnant son activité de jugement et de raisonnement, mais sans perfectionner sa volonté au point de vue moral. Et puis, il y a d'autres vertus qui perfectionnent moralement la volonté ou qui, du moins, ne peuvent exister sans ce perfectionnement moral de la volonté. Exemples : voici un savant mathématicien, un artiste-peintre, un artisan très habile dans son métier : ils ont ce qu'on pourrait appeler des vertus intellectuelles, si ce mot *vertu*, en français, n'avait pas presque exclusivement un sens moral. Leur intelligence spéculative et leur intelligence pratique ont de l'acquis : cet homme est un savant, cet autre est un artiste. Mais, leur moralité est-elle garantie par là-même? Point du tout; car leurs mœurs peuvent être déplorables : il arrive qu'ils utilisent, contrairement à la loi morale, leur art, leur science ou leur talent. Le fait que quelqu'un est très instruit ou que son savoir technique est remarquable ne nous renseigne pas sur sa probité, ni sur ses mœurs privées. Si l'on parle ici de vertu, il ne peut s'agir que d'une vertu toute relative, principe d'une activité bonne mais uniquement dans son cadre restreint, intellectuel, artistique ou professionnel.

Mais, il y a des vertus qui sont des vertus de la volonté morale ou qui, du moins, supposent expressément la volonté vertueuse. Prenons encore des exemples : Voici un homme dont on

peut dire qu'il respecte profondément l'équité et la justice à l'égard de tous : parce qu'il est juste et pour l'être partout et toujours, il faut qu'il veuille à la fois le bien de toutes les autres vertus et qu'il les pratique toutes dans tous les cas où s'en présentera l'obligation. Il ne possède, au plein sens du mot, la vertu de justice, qu'avec la volonté efficace de tout le bien vertueux, quel qu'il soit. Comprenons cela. Quelqu'un accomplit, en passant, un acte de justice : il ne fraude pas son client aujourd'hui, mais, dans quelques jours, il falsifiera sa marchandise. Sans doute, il vient de se montrer juste, mais il ne possède pas pour autant la vertu de justice. Supposons que, la plupart du temps, il ne fraude ni ne vole; mais, sous le coup d'une passion de sensualité, il lui arrive de commettre un faux pour avoir l'argent nécessaire à l'assouvissement de sa passion. Admettons qu'il ne succombe qu'une fois, il reste qu'il ne possède pas la justice à l'état de vertu. Etre juste, ce n'est pas seulement avoir la probité commerciale et ne pas voler; c'est encore tenir fidèlement à ses obligations familiales et sociales, respecter, en toute hypothèse, le droit d'un tiers, être dévoué au bien commun, partir en guerre, s'il le faut, ne pas avoir peur de mourir, avoir de l'endurance, se séparer de ce qu'on aime le plus. De sorte que, pour être un juste vertueux, c'est-à-dire pour être garanti d'être toujours juste, fidèle à tout son devoir, à tout coup, en n'importe quel conflit de passions, il faut avoir, à l'état de volonté

habituelle, l'intention fervente de toutes les vertus. Toute vertu morale engage la volonté globale et convaincue de tout le bien moral; et quand on parle d'une conscience vertueuse, on entend bien affirmer cela. On n'est pas vertueux si, de temps en temps, on accomplit l'observance d'une loi morale, tandis qu'on désobéit aux autres lois. Le vertueux n'est pas celui qui se confine dans un petit coin de la moralité en y accomplissant quelques bonnes actions, tandis que, par ailleurs, il se livre à ses vices et à ses penchants. Le vertueux est un homme unifié, l'homme d'un seul idéal, et de ce bel idéal à l'état de volonté résolue : le bien, le devoir, la perfection morale, la volonté de Dieu en toutes œuvres et en toutes choses.

La prudence est une vertu morale, parce que, précisément, elle suppose la rectification de la volonté vis-à-vis de tout le bien moral : il s'agit d'accomplir de bonnes actions en les discernant chaque fois qu'elles sont exigées. Elle est, sans doute, une perfection de l'intelligence; mais son discernement est au service d'une volonté rectifiée à l'égard de tout le bien raisonnable. Le prudent ne discerne pas pour le plaisir d'examiner des cas compliqués et de faire preuve de souplesse et de perspicacité d'esprit, mais parce qu'il veut bien faire, pratiquer la vertu, obéir à la loi de Dieu. La prudence est préceptive du bien, partout et toujours (1).

(1) « Si qui habitus sunt qui faciunt rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus,

2. LA PRUDENCE EST UNE VERTU SPÉCIALE.

Elle se distingue des autres vertus. Nous savons qu'il y a trois cadres principaux de vertus : les vertus intellectuelles d'ordre spéculatif, les vertus intellectuelles d'ordre pratique et les vertus morales.

Tout d'abord, la prudence se distingue des vertus intellectuelles spéculatives. Celles-ci se divisent en deux catégories : la sagesse ou les sagesses, puis les sciences. La sagesse, comme les sciences, vise à connaître le vrai, qu'il s'agisse du vrai, explication dernière des choses comme la sagesse, ou qu'il s'agisse du vrai par raisonnement, par induction, comme les sciences. Elles ont trait à ce qui est vrai en tout état de cause, en dehors de toute contingence : la philosophie étudie les raisons premières des êtres; les sciences étudient les lois générales des phénomènes et des faits. La prudence, tout comme les ver-

minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est ad illud quod est bonum, sub ratione boni; plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter sed etiam formaliter, id est id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutis intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales. quibus etiam connumeratur. » (IIª IIªᵉ, Qu. XLVII, art. 4.)

tus intellectuelles, discerne le vrai, mais le vrai pratique, l'action à réaliser en tant qu'elle est conforme à la loi du bien, à la volonté de Dieu. Mais, ce n'est pas la même façon de raisonner que dans les sciences spéculatives : on ne cherche pas à connaître pour connaître, pas même à devenir savant en fait de doctrine morale, tel le moraliste; on cherche seulement à voir comment il faut agir, en ce moment, dans telle situation précise, pour être vertueux et pour bien se conduire.

La prudence se distingue des vertus intellectuelles pratiques ordonnées aux œuvres de métier, aux besognes et fabrications de toutes sortes. En d'autres termes, la prudence se distingue de l'art. Par art, ici, l'on n'entend pas spécialement les beaux-arts — bien qu'ils y soient compris, — mais toute science technique, tout savoir-faire professionnel. C'est en ce sens étendu qu'il faut comprendre le mot *art*, dans les lignes qui vont suivre.

L'art et la prudence se ressemblent en tant qu'il s'agit, de part et d'autre, d'un perfectionnement de l'intelligence pratique. Art et prudence sont en vue de l'action. De plus, art et prudence sont des « vertus », lesquelles ont pour économie de diriger avec perfection l'œuvre ou l'action qu'elles visent, et cela conformément à un plan préalablement conçu, à une fin actuellement voulue : elles sont toutes deux régulatrices d'œuvre et d'action. La prudence me dicte comment je dois me comporter dans

telle occasion dangereuse; mon art ou mon métier me dicte la façon de bâtir cette maison, de confectionner cet habit, etc. (1).

Mais, la différence de leur fin respective met une différence radicale entre l'art et la prudence. La fin sur laquelle doit se régulariser la prudence, c'est la destinée suprême de l'homme et, en cette visée, sa perfection morale. Cette fin générale s'impose, toujours, en toutes circonstances. Impossible, si l'on veut se conduire en homme raisonnable et surtout en croyant, d'agir à l'encontre de ce but.

L'art n'est rectifié que vis-à-vis d'une fin particulière, d'un idéal restreint ou déterminé. Le choix de cet idéal n'engage pas, de soi, l'idéal moral de la vie humaine. On peut embrasser telle ou telle carrière, avoir tel ou tel métier, fabriquer tel ou tel objet, le but de perfection vertueuse restant sauf et devant être assuré par ailleurs et en tout état de cause (2).

(1) « Ars est *recta* ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in 9 Métaph., factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et hujusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut vivere, velle et hujusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones : quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur. » (Ia IIae, Qu. LVII, art. 4.)

(2) « Ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines : quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium; et ideo ars non praesupponit appetitum rectum. Et inde est magis laudatur artifex qui

De cette différence dans les fins, suit une différence dans les moyens employés. La fin de la prudence étant universelle, les moyens de l'atteindre participent à cette universalité : les manières d'être vertueux, d'être prudent, se renouvellent et se multiplient à l'infini, étant donné la multiplicité des actions humaines et la variété des circonstances dans lesquelles elles s'engagent; car, partout et toujours, nous sommes obligés d'être vertueux et de servir Dieu. La fin de l'art étant particulière et restreinte, l'artisan a, pour ainsi dire, la carte forcée dans le choix de ses moyens; du moins, la variété de ces moyens n'est pas de rigueur : il suffit que ceux employés habituellement servent à réussir le type d'œuvre que l'on a en vue. Il y a du procédé au fond de toute technique, et la science technique est précisément la science des meilleurs procédés. Mais, il n'y a pas de procédés *ne varietùr* en morale : la prudence vertueuse doit accommoder son discernement à l'infinie variété des actions et à l'instabilité de leurs circonstances changeantes. Pour autant qu'il tiendrait à se mécaniser, le discernement se rapprocherait du procédé. La casuistique, poussée à l'excès, substitue des procédés et des recettes à l'infinie souplesse que doit garder la prudence vertueuse en face des complexités de la vie morale (1).

volens peccat quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens quam nolens : quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiae, non autem de ratione artis. » (*Ibid.*)

(1) « Philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus, et ideo ad hoc quod homo recte

De cette même différence des fins, sur lesquelles se rectifient l'art et la prudence, suit une différence capitale. L'art, ne visant qu'une fin particulière, ne cesse point, chez celui qui le possède, du fait que ce dernier ne l'exerce pas. Un médecin, par exemple, ne cesse pas d'être médecin parce qu'il refuse de soigner un malade. Un savoir technique reste avec toute sa valeur, même quand on ne l'utilise point. Si, de fait, on l'utilise, c'est pour un motif extérieur à lui et qui n'est pas la condition expresse pour l'existence de ce savoir technique. Un artisan peut exercer son métier pour gagner de l'argent, et aussi l'exercer pour un autre motif; il peut même s'abstenir de l'exercer parce que tel est son bon plaisir. Mais, parce que la prudence suppose la rectification du vouloir vis-à-vis du but final de toute la vie, de tout bien, quel qu'il soit, il en résulte qu'elle ne peut manquer de s'exercer, c'est-à-dire d'appliquer son discernement à réaliser toute action qui se présente en convenance de ce but final. La prudence inclut,

utatur arte, requiritur quod habeat virtutem quae faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quae sunt artis : tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem, tum quia ars habet determinata media per quae pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quae sunt artis per similitudinem quamdam : in quibusdam tamen artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in 3. Eth. » (II^a II^{ae}, Qu. XLVII, art. 4, ad 2.) — On voit, d'après les dernières lignes de ce texte, que quelquefois l'art, à cause d'une certaine inadaptation de ses procédés, prend l'allure d'une prudence, par exemple le pilote dans une passe difficile, le médecin dans un cas embarrassant.

dans sa perfection de vertu, le vouloir efficace du bien; elle est faite pour en assurer la réalisation pratique. Le médecin qui refuse, dans un cas donné, d'exercer sa science médicale, n'en mérite pas moins le nom de médecin, tandis que celui qui ne décrète pas l'accomplissement du bien et, de fait, ne l'accomplit pas chaque fois qu'il le doit, ne mérite pas le nom de prudent (1). Cette différence entre art et prudence au point de vue de la nécessité de la mise en œuvre se poursuit dans la qualité même de l'œuvre réalisée. Lorsque, sciemment et volontairement, un artisan sabote son ouvrage, il ne perd pas, pour autant, son savoir-faire : ce n'est point son art qu'il faut accuser ici, mais son caprice ou sa mauvaise volonté. Au contraire, la prudence, c'est la moralité en action; si donc elle s'employait volontairement à dicter des actions mauvaises, elle ne serait plus la moralité, elle ne serait plus la prudence vertueuse (2).

(1) « Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis rationis practicae. Et ideo si in hoc defectus accidit, maxime est contrarium prudentiae : quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. Unde Philos. dicit quod prudentia non est solum cum ratione sicut ars; habet enim applicationem ad opus, quod fit per voluntatem. » (IIa IIae, Qu. XLVII, art. 1, ad 3.) — Cf. Ia IIae, Qu. LVII, art. 4.

(2) C'est là, d'ailleurs, le trait caractéristique de toute vertu morale en tant qu'elle se distingue de la vertu intellectuelle. La vertu morale engage donc, dans son vouloir, tout le bien moral; il suit de là qu'elle garantit, du même coup, la réalisation effective de l'action vers laquelle elle incline. Non seulement elle tend à bien agir, mais elle *fait* bien agir. Dès qu'une action se présente à accomplir comme bonne et marquée au coin de l'obligation morale, la vertu morale ne serait plus la vertu si elle refusait ou négligeait de l'accomplir. Au

Les vertus intellectuelles, dans l'ordre spéculatif ou dans l'ordre technique, n'entrent pas, par elles-mêmes, dans la moralité d'un individu; elles ne fournissent des œuvres morales que lorsqu'elles sont sous la coupe des vertus morales, lorsque la vertu de prudence leur dicte, au delà de leur but immédiat, un but moral. Et c'est la vertu de prudence qui, au service d'un but vertueux, doit décider du bon usage de nos arts, de nos sciences, de nos habiletés professionnelles : on n'a pas le droit de faire une œuvre intellectuelle ou artistique, une œuvre quelconque qui ait un emploi immoral, encore qu'en elle-même, au point de vue intellectuel ou artistique, cette œuvre puisse être parfaitement réussie (1).

De ce chef, les vertus intellectuelles sont donc subordonnées aux vertus morales; et si l'on veut parler de hiérarchie dans les vertus humaines, il faut dire que les vertus morales sont les pre-

contraire, la vertu intellectuelle scientifique ou technique dispose seulement à exercer son esprit dans un ordre de savoir ou de fabrication. Si elle passe aux réalisations, c'est par le fait d'un vouloir extrinsèque, qui n'est pas inclu dans la tendance même de la vertu : l'ouvrier habile, par exemple, s'applique à son métier pour gagner de l'argent; il ne perd point son habileté technique quand il se met en grève ou même quand il sabote volontairement son travail. Au contraire, si la vertu de justice nous oblige à réparer un tort, ce tort doit être réparé effectivement; autrement on ne serait pas vraiment en haleine de ce bien moral qui consiste à être juste. Vouloir le bien moral, c'est vouloir le réaliser.

(1) « Ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem. Ideo Philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, in quantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per justitiam quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat. » (Ia IIae, Qu. LVII, art. 3, ad 2.)

mières des vertus; et la prudence, qui suppose la rectification totale de la volonté et garantit l'exercice et le bon rendement de toutes les vertus, se place au premier rang des vertus morales.

3. LA PRUDENCE EST DISTINCTE DES AUTRES VERTUS MORALES.

La prudence applique son discernement aux actions de toutes les autres vertus; elle juge ce qu'il faut faire pratiquement pour être juste, fort, tempérant, dans tous les cas qui se présentent. La prudence se rencontre ainsi au carrefour de la pratique de toutes les vertus. Cependant, elle n'en est pas moins distincte des autres vertus, dit saint Thomas, de même que le soleil rayonne sa lumière sur tous les corps, tout en restant distinct de ceux-ci. Tous les actes vertueux sont la matière de la vertu de prudence en tant qu'ils relèvent de son discernement qui en dicte l'opportune obligation et le « juste milieu » raisonnable (1).

(1) La vertu morale qui règle une passion doit essentiellement constituer un *juste milieu* entre l'excès ou le défaut dans l'acceptation ou l'usage de cette passion. C'est ainsi que la vertu de force est essentiellement un juste milieu rationnel entre la lâcheté et la témérité; juste milieu d'ailleurs qui, par sa rationalité, s'élève comme un point culminant, un sommet, au-dessus des formes irrationnelles de l'agir humain. Le juste milieu vertueux n'est pas un juste milieu de médiocrité, mais de perfection et d'excellence morale. — Toutefois, on peut entendre de deux façons le juste milieu de la vertu morale : 1° formellement : c'est la raison *générale* de juste milieu,

En revanche, la prudence à l'état de vertu suppose la conscience établie dans toutes les vertus. Certes, il n'est pas nécessaire de posséder toutes les vertus pour poser un acte de discernement moral. Il y a des gens qui ont des mœurs dépravées et qui, par ailleurs, sont pleins d'équité dans leurs affaires commerciales et dans leurs rapports avec autrui. Même dans l'ordre de leur penchant vicieux, par exemple dans l'ordre de l'orgueil ou de la sensualité, ils peuvent avoir des retenues, des actes d'abnégation et d'humilité, par conséquent de véritables actes de prudence. Mais la prudence ou discernement moral ne sera, dans une conscience, à l'état de vertu garantissant la pratique vertueuse en toutes circonstances, que si cette conscience est pleinement et universellement ver-

c'est-à-dire de proportion équilibrée entre deux extrêmes déraisonnables, par exemple, pour la vertu de force, cette attitude raisonnable de ne céder ni à la lâcheté ni à la témérité. Ce juste milieu, conçu de façon générale, est la fin même de la vertu de force; la volonté de s'y tenir en tout état de cause est présupposée au discernement de la prudence; 2° matériellement : c'est le juste milieu concret : *telle* action équilibrée entre deux excès déraisonnables, par exemple *tel* acte de force qui n'est ni téméraire ni lâche. Ce juste milieu concret se présente comme la réalisation pratique de la norme rationnelle de juste milieu qui est la fin de la vertu, et c'est ce juste milieu concret que détermine et dicte le discernement de la prudence. C'est pourquoi saint Thomas peut dire que la prudence ne désigne pas leur fin aux vertus; elle ne raisonne pas des règles de moralité qu'elle suppose connues et voulues; mais elle discerne et dicte, en tout ordre de vertu, le juste milieu pratique, telle ou telle action concrète conforme à ces règles générales. — Sur le « juste milieu » raisonnable, propre à la vertu morale et sur la prudence qui en dicte la réalisation pratique, voir Ia IIae, Qu. LIV, art. 1, 2, 3 et 4; — IIa IIae, Qu. XLVII, art. 6 et 7; — H.-D. NOBLE, O. P. : *Les passions dans la vie morale*, vol. 2, chap. III.

tueuse. Le discernement prudentiel, pour qu'il s'affirme toujours dans n'importe quelle occasion et dicte impérieusement le devoir, suppose nécessairement l'habituelle et efficace volonté vertueuse, l'amour du bien, l'amour de Dieu, auquel on se trouve prêt à obéir, quelle que soit l'action en cause, quel que soit le devoir qui se présente. Si l'amour du bien n'est pas total, si, par exemple, la volonté n'est pas armée contre telle ou telle faiblesse de passion, le discernement flanchera lorsque cette passion surgira (1). Soyez justes habituellement, mais si vous n'avez pas la vertu de tempérance ou la vertu de force, vous manquerez un jour ou l'autre à la justice, quand viendra la peur de l'effort ou la tentation alléchante. C'est dans l'intensité et l'universalité du vouloir vertueux que réside la garantie de sécurité du discernement moral (2).

Ici, se présente une assez grave difficulté. Nous

(1) « Sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus. Est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat aestimationem et judicium de principiis, ex quibus illa ratio procedit... Principia autem agibilium sunt fines; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam aestimationem per habitum virtutis moralis; quia ut Philos. dicit in 3. Ethic.. qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei; sicut virtuoso videtur appetibile ut finis, bonum quod est secundum virtutem; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium; et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales. » (*De Virtutibus Cardin.*, Qu. I, art. 2.) Cf. Ia IIae, Qu. LVIII, art. 4 et 5.

(2) « Non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam virtutis nisi sit prudens circa omnes. » (*De Virtutibus Cardin.*, Qu. I, art. 2, ad 4.)

venons de dire que le discernement, à l'état de vertu, suppose une entière rectification morale; autant dire qu'il suppose la conscience établie dans la perfection de toutes les vertus. Mais comment cela peut-il se faire? N'est-ce pas le discernement prudentiel qui dicte les actes vertueux, leur imposant ce « juste milieu » qui est la marque du raisonnable? Or, ce sont précisément ces actes qui, en se renouvelant, formeront peu à peu la vertu et progressivement l'enracineront. Nous avons donc ce paradoxe : c'est la prudence avec son discernement répété qui façonne en nous les vertus, et pourtant les vertus sont présupposées à ce discernement!

Pour résoudre cette difficulté, il faut dire quelques mots de la genèse des vertus en nous. Remontons au début de la vie morale. Supposons la conscience sans vertu, par exemple après une longue période d'égarements. Qu'y a-t-il en elle? Tout d'abord, cette première base de la moralité : l'évidence de l'obligation du devoir, soit qu'on entende celui-ci des exigences primordiales de la loi naturelle, soit qu'on y ajoute la connaissance — comme elle existe chez un croyant — de l'obligation de la loi de Dieu. A cette évidence de la raison correspond, dans la volonté, une inclination à accomplir désormais le devoir et ses différents objectifs de vertu. Toutefois, cette inclination, à supposer même que la grâce l'appuie, ne se présente pas comme un vouloir parfait et sûr de ses propres réalisations : c'est un acquiescement, une résolution

idéale et non pas encore une volonté à l'état d'efficacité certaine. Déjà, dans ces conditions, un discernement prudentiel est possible et peut dicter tel ou tel acte de vertu, que peut-être l'on n'avait pas jusqu'alors pratiqué. La *vertu* de prudence et la *vertu* morale correspondant à cet acte sont loin d'être engendrées. Il y a, de part et d'autre, un heureux commencement : une disposition, dans la volonté, à désirer derechef la vertu; une disposition, dans la raison, à renouveler le judicieux discernement; enfin, une disposition, dans les tendances passionnelles, à se plier de nouveau à un bon usage d'elles-mêmes. Ce ne sont encore là que des inclinations instables et qui sont loin de garantir la continuité de la vie vertueuse.

Supposons, maintenant, que le goût moral s'affirme, que les actes bons se répètent et se succèdent, la prudence, par l'expérience qu'elle acquiert, devient plus judicieuse, plus clairvoyante et plus impérieuse de bonnes actions. D'autre part et dans la même progression, les vertus morales prennent plus profondément racine dans la conscience : l'amour du bien accroît son intensité et refoule, avec une énergie toujours de plus en plus vaillante, les résistances passionnelles.

Ainsi, dans cette genèse de la vertu, il y a interférence et renforcement mutuel entre la prudence et les autres vertus. La conscience morale emploie son discernement à faire valoir et à faire accomplir les actes réclamés par les

intentions vertueuses; les assagissements qui en résultent et qui stabilisent les vertus se retournent en expérience acquise et en force volontaire dont bénéficie la prudence pour son conseil, son jugement et son précepte. La prudence est la bonne ouvrière de la conscience vertueuse; mais celle-ci lui assure toute sa rectitude (1).

(1) Une question se pose : Comment une seule et même vertu de prudence suffit-elle à diriger l'activité de toutes les vertus morales? — Il est nécessaire qu'il n'y ait qu'une seule vertu de prudence. Sans doute, le bien moral dans l'ordre de la tempérance n'est pas le bien moral dans l'ordre de la justice; en d'autres termes, les actes de la tempérance ne sont pas les mêmes que les actes de justice; mais tous les actes de n'importe quelle tendance vertueuse ont cette coupe uniforme d'exprimer l'obligation du devoir raisonnable; ils se présentent tous, devant le discernement de la prudence, comme étant conformes aux normes morales. Cette conformité même est leur titre à la moralité et c'est la prudence, et nécessairement la *même* prudence, qui en impose la réalisation. — Mais, dira-t-on, pourquoi chaque vertu n'aurait-elle pas sa prudence respective? La tactique prudentielle ne change-t-elle pas d'allure selon les divers départements de la moralité? La façon de la prudence n'est-elle pas différente dans la tempérance et dans la force? Ici, il faut, devant la menace ou le péril, s'exciter à combattre et à vaincre; là, il faut plutôt ralentir l'exubérante sensibilité, refréner la tendance toute prête à glisser sur la pente très douce du plaisir. On doit répondre : la prudence, si elle est possédée à l'état de vertu, c'est-à-dire à l'état de perfection complète et stable, donne, par sa perfection même, la possibilité de discerner et de dicter, en toute occurrence, ce qui s'impose à toute action de toute vertu. Redisons-le : c'est une erreur de croire que la vie morale soit divisée en compartiments séparés par des cloisons étanches. Quand une passion se lève, elle fait surgir en même temps, à propos de son objet, des passions diverses. Pour être tempérant, il faut à la fois, dans certaines occasions, être juste et fort. Dès lors, la raison, pour cet acte de tempérance, a besoin d'être rectifiée vis-à-vis de ce qui convient non seulement à la tempérance, mais encore à la justice et à la force. La vie morale est un carrefour de passions; pour une stratégie qui vise un ensemble, il faut un coup d'œil d'ensemble. Le prudent est celui qui a toujours prêt, toujours ajusté, ce coup d'œil clairvoyant et universel sur la pratique morale,

CHAPITRE X

Le discernement surnaturel

SOMMAIRE :

LA PRUDENCE NATURELLE. — LA PRUDENCE SURNATURELLE « INFUSE ». — COMPARAISON ENTRE LA PRUDENCE NATURELLE ET LA PRUDENCE SURNATURELLE. — LE DON DE CONSEIL.

Pour être vertueux et sûr de lui-même, le discernement prudentiel devra donc partir de convictions morales bien assises et d'une volonté décidée à la pratique de toutes les vertus.

Mais, les faits ne semblent pas répondre à cette définition de la prudence. Nous voyons, en effet, cette habileté du discernement utilisée non seulement pour le bien, mais aussi pour le mal. Il y a des gens très adroits et très avisés dans leur manière d'agir, très astucieux dans leurs entreprises commerciales et lucratives, très intelligents dans l'établissement de leur fortune ou de leur situation, mais aussi peu soucieux que possible de vertu et surtout de sainteté. D'autre part, nous voyons des vertueux, réputés tels, qui conduisent saintement leur vie, dans l'amour de Dieu et selon toutes les obligations de sa loi, et

qui n'ont aucune habileté dans leurs affaires humaines et ne réussissent en rien. La prudence naturelle pourrait-elle donc exister sans la prudence surnaturelle et réciproquement? Telle est la question à résoudre. Nous verrons successivement : la prudence naturelle, la prudence surnaturelle, leurs rapports, le don de Conseil, auxiliaire de la prudence surnaturelle.

1. LA PRUDENCE NATURELLE.

On rencontre, chez des gens qui font habituellement bon marché de la loi morale, une grande habileté de discernement et de jugement pratiques : un voleur peut très intelligemment méditer et raisonner ses larcins, déployer une dextérité extraordinaire à les exécuter. Il y a des commerçants très roués en manigances frauduleuses. La passion sensuelle sait habilement et de loin circonvenir et hypnotiser ses proies. Dans tous ces genres de péchés, nous voyons cet astucieux discernement au service d'une volonté perverse. Notre Seigneur nous en prévient : « Les fils de ce siècle sont plus prudents que les fils de la lumière (1). » C'est là une fausse prudence, une prudence pécheresse, la « prudence de la chair » comme la nomme saint Paul, en l'opposant à la « prudence de l'esprit » (2). On voit nettement

(1) Luc, XVI.
(2) Ad Rom., VIII, 6.

ce qui caractérise cette fausse prudence par rapport à la prudence vertueuse. L'opposition n'est pas dans la dextérité et la sagacité du raisonnement et du jugement pratique, mais en ceci : la prudence pécheresse est au service d'une volonté déréglée, immorale, vicieuse, tandis que la prudence vertueuse est au service d'une volonté droite, rectifiée à l'endroit de la loi morale et de la loi de Dieu (1).

Il y a une autre prudence qui n'est point pécheresse, mais qui se distingue pourtant de la prudence vertueuse : c'est l'habile discernement des affaires de ce monde. Elle est au service non pas immédiatement d'une fin morale, mais d'une fin particulière : un négoce, un succès d'argent, une situation à faire prospérer. L'existence humaine, avec les multiples intérêts qu'elle doit sauvegarder, réclame constamment cette attention prudente et experte : il faut se démener, se garer, conquérir, ne pas se laisser vaincre dans la lutte pour la vie. Mais, il est clair que cette prudence naturelle ordonnée à des buts utilitaires est, d'une certaine façon, indépendante d'une fin vertueuse morale. Quelle que soit la fin

(1) « Est quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem : sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et hujusmodi est prudentia de qua Apostolus dicit ad Rom. : *Prudentia carnis mors est*, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. » (II^a II^{ae}, Qu. XLVII, art. 13).

dernière que l'on donne à sa vie, il faut diriger ses affaires humaines et tâcher d'y réussir (1). Evidemment, tout homme, en quelque situation qu'il soit, est tenu au bien moral : il doit être honnête en ce qu'il fait, sanctifier ses actions en leur donnant pour visée suprême : Dieu aimé, Dieu servi; mais il n'en reste pas moins, qu'en fait, la réussite de ses entreprises, de son commerce, de telle ou telle activité professionnelle, ne réclame pas l'intention de cette fin morale, ni l'intervention d'une prudence rectifiée par des fins vertueuses ou surnaturelles. Cette prudence dans les affaires humaines peut donc parfaitement exister dans la conscience, avec un état habituel de péché. Elle existera aussi chez les vertueux, mais subordonnée à une prudence vertueuse : leur discernement moral devra intervenir dans la conduite de leurs affaires humaines, pour leur donner une fin honnête et, s'ils sont croyants, surnaturelle.

Il peut y avoir une prudence morale d'ordre naturel, chez les incroyants, puis chez les croyants à la foi engourdie qui ne se conduisent que d'après des motifs naturels, enfin chez des croyants en état de péché mortel, quand leur discernement s'applique à faire le bien en dehors

(1) « Secunda prudentia est quidem vera, quia invenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta..., quia illud bonum, quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanae vitae, sed alicujus specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta... Prudentia imperfecta est communis bonis et malis. » (IIª IIªᵉ, Qu. XLVII, art. 13.)

de leurs actions pécheresses. Je ne dis pas que, dans ces diverses consciences, la prudence morale soit à l'état de vertu, mais elle peut y être à l'état de rectitude passagère vis-à-vis des actes vertueux intermittents qu'ils peuvent accomplir. Il y a des hommes qui n'ont pas la foi, pas de religion et qui sont honnêtes, justes et loyaux, de mœurs correctes : ils ont des vertus naturelles et un discernement moral qui y préside et d'après lequel ils dirigent leur conduite en se référant aux obligations prescrites par la loi morale naturelle. De même, il y a des croyants en état de péché mortel, parce qu'ils négligent sciemment les préceptes primordiaux de la loi divine positive, mais qui, à côté de cela, dans leur vie privée, ou dans leurs relations avec autrui, sont honnêtes, justes et bienfaisants.

Qu'est-ce qui est requis pour cette vertu de prudence naturelle? Elle suppose, dans la conscience, certaines convictions morales, au moins celles que dictent les premiers principes de la loi morale naturelle. Ces premiers principes ont leurs applications dérivées qui sont les fins générales des vertus cardinales. Le bon sens humain, expressif des lois de la vie raisonnable, marque, pour l'honnête homme, les principaux préceptes moraux. Nous avons parlé longuement de cette conscience morale naturelle qui, outre la connaissance de ses devoirs, a acquis par éducation et assagissement progressif la bonne volonté du bien (1). La vertu de prudence naturelle part,

(1) Voir plus haut, chap. III et V.

elle aussi, de la rectitude du vouloir vertueux. Cela même étant supposé, elle s'acquiert lentement, par apprentissage personnel et large expérience de la vie.

Ici intervient, comme dans toutes les vertus, la question des heureux tempéraments. Il y a des gens qui ont des passions moins exigeantes et qui possèdent, plus que d'autres, le goût et la volonté de la vertu. Il en est qui naissent avec une sensibilité beaucoup moins impressionnable et sont moins égoïstes, plus généreux de cœur, plus forts de volonté. Enfin, il en existe qui, par équilibre natif de leurs facultés, possèdent le bon sens, le calme réfléchi, la sollicitude pratique et la prévoyance. Mais, ce ne sont là que des dispositions générales. Pour discerner ce que doivent être les réalisations vertueuses en toutes occasions et circonstances, une expérience morale est à acquérir : elle ne se perfectionne que lentement. Ce qui est nature est déterminé. Or, rien de plus indéterminé que la façon dont se présentent nos multiples actions pour qu'elles s'accommodent à l'obligation morale. Certes, les qualités natives favorisent la décision de conscience; mais, devant la nouveauté et l'inédit des cas pratiques, il faut plus que du flair, mais une loyale et vertueuse prudence (1).

(1) Voir plus loin, chap. XIV.

2. LA PRUDENCE SURNATURELLE « INFUSE ».

La prudence surnaturelle « infuse » est le fait seulement de ceux qui sont en état de grâce et possèdent la charité surnaturelle. Quand celle-ci prend possession de la conscience, il se produit un total renversement du cœur : Dieu est aimé en lui-même; il devient le but prépondérant, celui qui est en perspective dernière de tout ce qui est voulu. Dès lors, doivent intervenir les vertus morales surnaturelles, « infusées » par Dieu dans les puissances d'action en même temps que la charité. En effet, il ne s'agit plus seulement de gouverner ses passions et de diriger sa conduite selon la seule raison et avec des motifs purement humains. Il faut maintenant prouver l'amour pour Dieu, vivre conformément à sa volonté, pratiquer sa loi. Mais, comment serions-nous capables de cette motivation surnaturelle de nos actions, si, par la grâce divine, nous ne recevions point cette capacité dans nos facultés d'action? Cette capacité de l'action morale surnaturelle, dont nos facultés naturelles sont radicalement incapables, est le résultat en nous des vertus « infuses ». Elles sont le prolongement, logiquement nécessaire, du don de la charité. Si Dieu nous retourne la volonté, pour que celle-ci ne cherche plus qu'en lui seul la fin dernière, il se doit de mettre nos puissances d'action à hauteur de ce dessein final.

Par les vertus morales « infuses », de prudence, de justice, de force et de tempérance, il assure à notre charité pour Dieu de pouvoir donner sa preuve et de conduire notre vie morale dans l'esprit de foi et dans la sanctification de tous nos actes par l'amour. Pour que le discernement de notre conscience ait toutes ses garanties, à l'endroit des actions qui se rapportent à notre vie surnaturelle, non seulement Dieu « infuse » la prudence dans notre intelligence, mais il raffermit la faiblesse morale des facultés dont cette prudence guidera les actes. Il met en elles des « perfectionnements », des dispositions stables, qui les rendront souples aux injonctions de notre conscience inspirées par l'esprit de foi : la justice dans notre volonté, la tempérance et la force dans nos puissances de sensibilité. Par là, sont prévenues les résistances susceptibles de faire hésiter le verdict de notre discernement et de mettre en échec notre volonté qui aime Dieu et, avec ferveur, se propose d'accomplir sa loi (1).

Ceci étant rappelé, il est facile de conclure que la prudence surnaturelle « infuse » ne se trouve pas chez celui qui, étant en état de péché mortel, a perdu la grâce sanctifiante. Qu'il soit en état

(1) « Necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat. Quicumque autem habet gratiam habet caritatem. Unde necesse est quod omnes habeat alias virtutes. Et ita, cum prudentia sit virtus, necesse est quod habeat prudentiam. » (IIª IIªᵉ, Qu. XLVII, art. 14.) Cf. Iª IIªᵉ, Qu. LXIII, art. 3; *De Virtutibus*, Qu. I, art. 10. — Sur l'exigence des vertus morales infuses dans la conscience surnaturelle, voir H.-D. NOBLE, O. P. : *L'Amitié avec Dieu*, chap. XVII; *La conscience morale*, chap. VII, VIII et X.

de péché mortel ou non, l'homme peut avoir, nous l'avons vu, la prudence des affaires de ce monde, être industrieux et avisé en ses activités pratiques. Sans doute, ces activités devraient se référer à la fin dernière; et c'est pourquoi, chez celui qui vit dans la ferveur de la charité, elles sont surnaturalisées et rendues méritoires par l'intention qui, par cette même charité, les ordonne à Dieu. Mais, enfin, cette charité peut être absente, sans que soient compromises l'habileté et la réussite d'entreprises qui, pour la plupart, à les prendre en elles-mêmes, n'exigent pas, nous l'avons vu, une absolue rectification morale.

Le pécheur, en état de péché mortel, s'il n'a pas la prudence « infuse », peut avoir, comme il a été dit plus haut, une certaine prudence morale, un discernement d'ordre naturel; mais il n'exerce pas ce discernement — cela va de soi — dans l'acte même de son péché. Est-ce à dire qu'il soit incapable, à côté de ce péché, d'un discernement prudentiel correct en d'autres matières vertueuses, et même, à un autre moment, en cette matière morale qui le voit, présentement, succomber? Evidemment non. Ce qu'il faut dire, c'est qu'étant pécheur, il n'a pas la prudence à l'état de vertu parfaite; mais il peut garder d'heureuses dispositions natives et acquises dans l'ordre moral et dans celui du discernement prudentiel.

3. COMPARAISON ENTRE LA PRUDENCE NATURELLE ET LA PRUDENCE SURNATURELLE.

La prudence surnaturelle n'est pas le résultat de qualités natives. Elle n'est point acquise par l'entraînement et la répétition des actes comme la prudence naturelle. C'est Dieu qui la donne et l'augmente en même temps qu'il donne la grâce et qu'il l'augmente, en proportion des preuves données, par la conscience, d'une disposition de plus en plus fervente à aimer Dieu.

Par la prudence surnaturelle « infuse », nous sommes mis en état de diriger nos actions dans la sanctification, de les rendre agréables à Dieu et méritoires du salut et d'une plus grande charité. Mais, par elle, ne nous est pas donné le sens moral naturel, du moins directement, et c'est pourquoi, la prudence « infuse » étant perdue par le péché mortel, on peut se trouver à court de motifs efficaces pour rester moral selon les obligations de la loi naturelle. Cette prudence « infuse » ne confère pas non plus la sagacité naturelle de l'esprit pratique, ni l'habileté à réussir les affaires humaines (1). Elle donne

(1) « Duplex est industria. Una quidem quae est sufficiens ad ea quae sunt de necessitate salutis. Et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos *unctio docet de omnibus*, ut dicitur I. Joann. 2. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi vel aliis potest providere, non solum de his quae sunt necessaria ad salutem sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est

seulement la faculté d'orienter sagement ses actions à la destinée surnaturelle. Si, avant d'être établi ou rétabli dans la grâce sanctifiante, quelqu'un possède des prédispositions ou des habitudes défavorables (tempérament, passions enracinées, penchants dominants), ces tendances plus ou moins impérieuses ont chance de rendre très difficile l'exercice de la prudence surnaturelle. Celle-ci, en elle-même, est une capacité suffisante d'action vertueuse, mais elle n'évince pas, — ce n'est pas son rôle, — toutes les difficultés que la vie antérieure et le comportement individuel ont pu accumuler. Ce n'est pas une dextérité de jugement pratique en toutes choses et en n'importe quoi qui tombe du ciel avec la prudence « infuse »; celle-ci laisse subsister les perfections ou les imperfections d'ordre naturel : elle apporte seulement la capacité, à portée toute individuelle, de réussir, dans la conduite, ce qui intéresse la moralité, en vue du salut éternel.

La prudence naturelle, à l'état de vertu, ne se rencontre guère chez les jeunes gens; elle est surtout le propre des vieillards qui, à leur assagissement, ajoutent une longue expérience de la vie. La prudence surnaturelle est un don de Dieu, et toute âme, en état de grâce, la possède. Les enfants, qui n'ont pas encore de raison, la reçoivent par le baptême, mais n'en exercent pas l'acte. Parvenus à l'âge de discrétion, ils l'exercent, à l'endroit de ce qui convient à leur salut,

in omnibus habentibus gratiam. » (IIa IIae, Qu. XLVII, art. 14, ad 1.)

tant qu'ils conservent la grâce. Celle-ci augmentant, la vertu de prudence devient plus active à promouvoir la sanctification et à garder, dans la fidélité au bon Dieu, la vie spirituelle (1).

Il arrive que certains hommes soient constitués non seulement providence d'eux-mêmes, mais d'autres hommes qu'ils ont à commander, à diriger et auxquels ils doivent avis et conseil. Ceux qui commandent et dirigent ont de la prudence acquise et « infuse », non seulement pour se guider eux-mêmes, mais aussi les autres. Et ces autres trouvent, dans leur prudence, le discernement de se confier et de se soumettre à ces chefs et à ces conseillers, puis d'utiliser, pour le meilleur profit de leur vie, les ordres et les avis qu'ils en reçoivent.

4. LE DON DE CONSEIL.

Le don de Conseil est auxiliaire de la vertu « infuse » de prudence. Ce n'est pas le lieu de rappeler la théologie des dons du Saint-Esprit

(1) « Prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum : unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur in 2. Ethic. Unde non potest esse in juvenibus nec secundum habitum nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis, est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum : sicut et in amentibus. In his autem qui jam habent usum rationis est etiam secundum actum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur sicut et caeterae virtutes. » (IIa IIae, Qu. XLVII, art. 14, ad 3.)

qui viennent en suppléance des vertus surnaturelles théologales et morales (1). Supposant connue cette économie des dons du Saint-Esprit dans la vie spirituelle, donnons brièvement la raison d'être du don de Conseil.

Comme tous les autres dons, le don de Conseil nous rend souples et dociles aux inspirations du Saint-Esprit; et, ici, dans le discernement de notre conduite sanctifiée. Qu'elle soit acquise ou « infuse », la prudence procède par délibération, réflexion, raisonnement, jugement. Elle propose et compare, balance des probabilités, met en relief des aspects divergents, vise ce qui convient aux circonstances changeantes. L'action qu'elle s'applique à dicter se présente parfois avec des aléas, des doutes et des incertitudes, avec des résultats hypothétiques. La somme considérable de qualités d'esprit qui sont requises — comme nous le verrons aux chapitres suivants — pour assurer la parfaite droiture de la conduite morale, indique la complexité de beaucoup de nos actions. Notre raison, bien souvent, ne peut embrasser ces multiples contingences et y mettre la clarté désirable. « Les pensées des mortels, dit la Sagesse, sont hésitantes et leurs prévisions manquent de certitude (2). » Ce que notre raison ne peut assurer et ce que pourtant elle voudrait assurer, la raison divine l'assure en nous, dans la mesure où librement nous réclamons ce secours et nous nous y prêtons. Là

(1) Voir H.-D. Noble, O. P. : *L'Amitié avec Dieu*, chap. XII, XIII, XIV, XV, XIX. — *La Conscience morale*, chap. VII.
(2) Sag., IX, 14.

où notre conseil a besoin d'entrevoir des opportunités insoupçonnées, où notre jugement hésite à se fixer, où notre décision tergiverse, où notre prévoyance et notre circonspection n'ont pas toutes leurs lumières, le Saint-Esprit, par touches mystérieuses et dont nous n'avons pas conscience, nous guide dans le dédale obscur, appuie la bonne volonté de notre charité; et ainsi, le discernement, qui s'en inspire, dirige nos pas dans la voie de Dieu (1).

Le don de Conseil suit la loi générale des dons du Saint-Esprit. Sa finalité est notre perfection surnaturelle. Son rayonnement d'influence se proportionne à la ferveur de notre charité. Il ne se substitue pas à la prudence « infuse » : il la prolonge, là où l'obscurité et l'indécision menacent de l'arrêter. S'il vient à point aux heures graves de notre vie, il est là pourtant, à toute heure de nos incertitudes d'action, grande ou petite, chaque fois que l'appelle notre amour de Dieu et que cet amour exige de savoir ce qu'il doit de fidélité et de service au divin Ami.

(1) « Prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest; unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene concilians sibi vel aliis. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia contingentia quae occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sint timidæ et incertae providentiae nostrae,* ut dicitur Sap. 9, 12. Et ideo homo indiget in inquisitione consilii dirigi a Deo qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt. » (IIa IIae, Qu. LII, art. 1.)

CHAPITRE XI

Le discernement moral dans la phase délibérative du conseil

SOMMAIRE :

DESCRIPTION DU CONSEIL ET DU CONSENTEMENT. — CE QUI EST REQUIS POUR LA PERFECTION DU CONSEIL. — CE QUI PEUT NUIRE A LA PERFECTION DU CONSEIL.

Nous avons vu que la prudence pouvait être considérée comme vertu morale naturelle ou comme vertu morale « infuse », mais que, de part et d'autre, elle était un discernement rationnel de la bonne action. Elle suppose la rectification de la volonté vis-à-vis de la fin morale, c'est-à-dire l'amour du bien. Dans l'ordre surnaturel, elle suppose la charité, efficacement aimante et désireuse d'accomplir la volonté de Dieu. C'est justement cet amour du bien et de la volonté de Dieu qui va appliquer la raison à discerner les actions qui seront l'accomplissement du devoir moral et la preuve de notre dévouement à Dieu. Il faut bien voir que la prudence ne se met à l'œuvre que sous la poussée

affectueuse de cette volonté rectifiée : c'est parce que je veux aimer Dieu que je vais m'employer à discerner les moyens d'obéir à sa loi.

Ce discernement prudentiel n'est pas un fait simple, il se compose — nous l'avons vu — d'actes d'intelligence et d'actes de volonté s'échelonnant en trois phases successives : la phase du conseil auquel correspond, dans la volonté, le consentement; la phase du jugement auquel s'adjoint, dans la volonté, le choix ou élection; la phase du précepte auquel fait suite, dans la volonté réalisatrice, la mise en œuvre des facultés exécutrices (1).

Nous allons reprendre, l'une après l'autre, ces phases du discernement prudentiel, en approfondir la psychologie, voir de quoi est faite leur perfection et d'où peut venir leur imperfection. Du conseil et du consentement ou phase délibérative, nous verrons : la nature de l'un et de l'autre; ce qui est requis pour la perfection du conseil; ce qui nuirait à cette perfection.

1. DESCRIPTION DU CONSEIL ET DU CONSENTEMENT.

Le conseil. — Pour agir humainement, il faut réfléchir. N'étant pas des intuitifs, ne saisissant pas d'emblée, avec certitude, par un regard

(1) Voir plus haut, chap. VIII. — Sur cette intrication et cet emboîtement les uns dans les autres des actes de la raison et des actes de la volonté, voir Iª IIªᵉ, Qu. XIII, art. 1.

simple, toute la complexité des choses et du réel, nous devons y regarder à plusieurs fois, envisager les uns après les autres tous les aspects et toutes les circonstances, et ensuite délibérer, comparer, évincer, adopter. Nos actions évoluent dans la mobilité déconcertante des circonstances extérieures et intérieures toujours changeantes. Nos affectivités, nos passions, nos sentiments, qui président à nos actions, diffèrent continuellement. Nos lignes de conduite sont souvent tributaires d'événements fortuits qui ne dépendent pas de nous; elles s'engagent parfois en face des libertés d'autres personnes dont nous ne savons pas d'avance l'orientation. Pour agir humainement, il faut compter avec cette mobilité de nos sentiments, de nos dispositions, des événements, des choses et des personnes. Dans cette universelle contingence, notre raison, sollicitée par notre volonté amoureuse du bien et impatiente de trouver les meilleures actions, s'applique donc à une enquête préalable des moyens les plus aptes à réaliser la fin; car cet amour de la fin postule et exige des moyens qui lui soient parfaitement adaptés, s'ils entendent prouver l'amour. Saint Jean Damascène appelle le conseil « un désir qui s'informe » (1).

En principe, le conseil est affaire personnelle. Nous devons, pour notre propre compte, discuter des meilleurs moyens d'accomplir nos devoirs, de gouverner nos passions, de réaliser notre

(1) *De fide orthod.*, let. 2, cap. 22.

sanctification. Cependant, dans les cas difficiles et exceptionnels, nous pouvons avoir besoin du conseil d'un autre, plus sage, plus expérimenté et plus objectif que nous. Mais encore, c'est notre conseil intérieur qui nous dicte ainsi l'opportunité de demander conseil, puis de bien suivre les avis qui nous sont donnés.

Toutes nos actions doivent-elles être soumises à cette enquête préalable du conseil? Non. Le conseil est en vue du jugement qui décidera de l'action en dernier ressort; c'est une première démarche qui doit finalement aboutir au choix d'un moyen unique convenant à la fin. Mais, si le jugement en question ne souffre pas de difficultés, si l'on sait d'avance ce que l'on doit faire, il est parfaitement inutile d'enquêter par un laborieux conseil. Il y a des actions habituelles qui s'imposent telles quelles et n'ont qu'à se répéter; tenir conseil à leur propos ne ferait que troubler et entraver leur bonne réalisation. D'autre part, cela va sans dire, on n'enquête pas sur des détails qui n'ont pas d'influence sur la bonne réussite de l'action. Notons bien ceci — nous en verrons plus loin l'importance — la raison même de l'argumentation prudentielle, de la prudence elle-même, c'est le doute, surgi en notre conscience à propos de ce que nous avons à faire, quand cela même cause notre incertitude et notre perplexité. Nous nous mettons à raisonner, pour passer du doute à une certitude pratique (1).

(1) « Consilium est inquisitio quaedam. De illis autem inqui-

Supposons qu'il y ait doute et incertitude, par conséquent matière à conseil : comment ce conseil doit-il fonctionner? Il part de la fin bien vue et résolument voulue (1). Mais, son rôle est de débattre la convenance des divers moyens à réaliser cette fin; puis, de bien peser si ces moyens sont actuellement réalisables.

Quelle est la fin que suppose le conseil? Ce n'est pas immédiatement ce que nous appelons la fin dernière, c'est-à-dire, dans la conscience surnaturelle, Dieu aimé ou, dans la conscience naturelle, le bien honnête et vertueux; il est entendu que le but d'amour de Dieu ou du bien vertueux préside, au moins implicitement, à tous nos conseils de moralité et que toute fin particulière que nous nous proposons s'y réfère, sinon actuellement, du moins virtuellement. Mais, la fin que présuppose le conseil, avant de commencer son enquête, est celle qui est immédiatement désirée, attingible par l'action, c'est-à-dire dans

rere solemus quae in dubium veniunt; unde et ratio inquisitiva, quae dicitur argumentum, est ratio rei dubiae faciens fidem... Non consiliamur de rebus parvis, et de his quae sunt determinata qualiter fieri debent. » (I[a] II[ae], Qu. XIV, art. 4.) Cf. *ibid.*, ad 1, 2 et 3.

(1) Dans l'action humaine, la fin joue le rôle d'un principe d'où se prennent les raisons de choisir les moyens de la réaliser. On ne met pas un principe en question; dans toute enquête, on le suppose; il s'ensuit que le conseil, qui est une enquête, ne porte pas sur la fin mais sur les moyens. Toutefois, il arrive qu'une réalité qui, dans un ordre donné, a une valeur de fin, soit subordonnée à une autre fin, de même que le principe d'une démonstration peut être la conclusion d'une démonstration précédente. C'est pourquoi ce qui, dans une enquête donnée, joue le rôle d'une fin, peut, dans une autre enquête, devenir un moyen et, par-là même, l'objet d'un conseil. Cf. I[a] II[ae], Qu. XIV, art. 2.

une conscience vertueuse, telle ou telle prescription à observer : pardonner une injure, soulager une détresse morale, s'acquitter d'un devoir de sa charge, etc. C'est à partir de cette fin particularisée que le conseil s'exerce à découvrir les moyens convenables et actuellement réalisables.

Le conseil peut-il se prolonger indéfiniment? Non, parce qu'il n'examine pas les divers moyens dans l'abstrait; car, en cette hypothèse, il irait à l'infini. Il n'entend délibérer que des moyens opportuns et réalisables : à un certain moment, on doit savoir terminer toute considération, car il faut agir et parfois agir immédiatement. En sorte que ce sont les moyens qui se présentent à nous comme répondant à la réalisation prochaine ou immédiate qui constituent l'objet du conseil et sa conclusion finale (1).

Le consentement. — Dans la phase délibérative des moyens, le conseil, quand il a trouvé ceux-ci, termine la situation au point de vue de la raison. Mais, parallèlement, la volonté entre en jeu et consent à ces moyens dont la raison fait valoir la convenance (2). Je veux aboutir à

(1) « Terminus inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda. » (Ia IIae, Qu. XIV. art. 6.)

(2) « De his [quae sunt ad finem] inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest de eis esse consensus, inquantum motus appetitus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. » (Ia IIae, Qu. XV, art. 3.) — Sur le consentement, on pourra lire, dans saint Thomas : *ibid.*, toute la question XV.

un but : par conséquent, à travers ces moyens trouvés par mon conseil intérieur, ma volonté se complaît à déjà entrevoir, à presque toucher le résultat : c'est pourquoi cet acte de la volonté est appelé : consentement (sentir avec, toucher de près). Ce consentement, nous le donnons librement (1). Il faut bien comprendre que cette volonté consentante est la même volonté que la volonté de la fin qui, précédemment, a imposé à la raison l'enquête des moyens. C'est la même volonté qui, tout à l'heure, après le jugement, choisira un moyen unique et, après le précepte, deviendra volonté réalisatrice. Ou plutôt, c'est le même individu qui, aimant une fin, considère les moyens de la réaliser, y consent, juge et choisit le meilleur de ces moyens et finalement l'exécute. Il y a une parfaite et constante unité psychologique qui enveloppe toutes ces attitudes diverses de notre conscience, emportée d'un même élan de volonté vers l'action.

2. CE QUI EST REQUIS A LA PERFECTION DU CONSEIL.

La raison prudentielle, qui enquête des moyens adaptés à une fin vertueuse, a besoin, pour réussir, d'une *mémoire* riche en expériences morales, d'une *intelligence* qui saisit avec perspicacité les

(1) La liberté du consentement est celle de la volonté elle-même. Je n'ai pas à traiter ici cette question générale de la liberté.

conditions réelles de l'action. Cette intelligente expérience de la vie s'accroît, de plus, par la *docilité* à se laisser enseigner et conseiller; par la *sagacité personnelle* qui conjecture, avec clairvoyance, l'opportunité d'une action. Enfin, il faut utiliser toutes ces ressources avec une habile et *judicieuse raison*. Nous allons étudier les uns après les autres ces perfectionnements, qui doivent être réunis pour assurer la perfection du conseil.

La mémoire. — La prudence, nous le savons, est le discernement de nos actions contingentes, tributaires de circonstances essentiellement mobiles, et susceptibles de conséquences qui peuvent être plus ou moins graves. Pour juger du bien fondé d'une action, il ne s'agit pas de juger dans l'abstrait, sans tenir compte des résultats, des aléas, des adaptations. Et le difficile, c'est qu'il faut juger d'avance et prévoir les conséquences futures. Comment cela est-il possible? En jugeant d'après ce qui est arrivé communément dans le passé, d'après des cas similaires ou analogues à celui qui se présente actuellement. L'expérience de ce qui a été vu ou fait, de ce qui a réussi ou n'a pas réussi, va nous renseigner sur ce que nous devons faire avec le plus de chance d'aboutir à un bon résultat. Une telle expérience du passé suppose la mémoire, le ressouvenir d'une foule d'événements, de leurs particularités et de leurs conséquences (1).

(1) « Prudentia est circa contingentia operabilia. In hiis autem non potest dirigi homo per ea quae sunt simpliciter et

Il y a des dispositions natives plus ou moins heureuses pour une bonne mémoire reproduisant avec netteté l'expérience de la vie morale passée (1). On rencontre, sur ce point, des mémoires plus facilement éduquables les unes que les autres. Des hommes très intelligents au point de vue spéculatif présentent parfois une mémoire pratique fort courte et mal organisée. Les gens de bon conseil, au contraire, ont une mémoire heureuse et très claire, où toute l'expérience humaine se trouve inscrite méthodiquement, toute prête à s'évoquer et par conséquent à fournir, par les comparaisons qu'elle permet, la

ex veritate vera, sed ex hiis quae ut in pluribus accidunt : oportet enim principia conclusionibus esse proportionata et ex talibus talia concludere, ut dicitur in 3. Ethic. Quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare : unde et in 2. Ethic. Philos. dicit quod virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore. Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in I Met. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae. » (IIa IIae. Qu. XLIX, art. 1.)

(1) Saint Thomas fait remarquer que toute mémoire n'est pas bonne à cette expérience morale requise au conseil et au jugement. Pour acquérir cette bonne expérience morale, il faut donc éduquer sa mémoire, l'entraîner à bien retenir tout ce qui a trait à la pratique morale. D'après Cicéron, quatre procédés sont à recommander pour l'éducation méthodique d'une bonne mémoire : 1° s'appliquer à retenir *les faits originaux et inédits*. Une foule d'événements s'en vont continuellement dans le passé sans que notre mémoire les retienne; nous ne nous souvenons que de ce qui nous a vivement frappés; 2° S'efforcer *d'organiser les souvenirs* de l'expérience avec ordre et liaison : alors un fait remémoré en rappellera facilement un autre avec lequel il est en rapport et ainsi tous les aspects d'un cas se présenteront à l'esprit, avec leur valeur respective; 3° il faut s'appliquer à *garder ses souvenirs, à les contrôler et à toujours les enrichir*; 4° il faut fréquemment *revenir sur ses souvenirs*, car les choses dont on se souvient s'évoquent plus facilement.

solution pratique des cas les plus compliqués (1).

L'intelligence. — Le mot « intelligence » n'est pas pris ici au sens de la faculté même de l'intelligence. Dire qu'il faut de l'intelligence pour le conseil prudentiel signifie qu'il faut s'y montrer intelligent. L'enquête par laquelle on détermine, en regard d'une fin voulue, les moyens adaptés et réalisables, se fait par raisonnement. Tout raisonnement se compose d'un principe appelé la majeure et d'une mineure. Ici, la majeure, c'est la fin; par exemple : il faut pardonner les injures, être juste pour autrui. La mineure pose les moyens adaptés à cette fin. Or, pour flairer ces moyens adaptés, est requise nécessairement une intuition intelligente et avisée de ce qui est opportun en face des aléas, des

(1) Saint Thomas, à la suite d'Aristote, se demande si la prudence est sujette à l'oubli par défaillance de mémoire. Elle est sujette à l'oubli par l'endroit où elle dépend des connaissances amassées par l'instruction et l'expérience morale; mais non point par l'endroit où elle dépend de la volonté vertueuse. Qu'est-ce à dire? On peut oublier certaines lois et réglementations — non pas les prescriptions premières de la moralité. — On peut aussi oublier une partie des expériences morales du passé et qui servent, par analogie, à éclairer le conseil et le jugement prudentiels. Au moment de dicter l'action, la prudence préceptive peut avoir un défaut de mémoire sur telle ou telle circonstance de l'action. — Mais par l'endroit où elle dépend de la volonté vertueuse. dans cet appel fervent de l'amour de Dieu et du bien, la prudence n'est pas sujette à l'oubli. Le goût de la pratique du bien demeure dans son attrait, tant que dure la vertu au même degré d'intensité dans l'amour de Dieu et du devoir moral. Le prudent vertueux doit l'avoir essentiellement; c'est quelque chose d'actuel qui n'a rien à demander, pour sa force d'attrait, à la mémoire du passé. Ce qui pourrait lui faire échec, ce n'est pas directement un oubli de mémoire, mais une diminution de volonté vertueuse et plus encore un amour contraire qui viendrait lui opposer victorieusement sa tendance. (Voir, à ce propros, IIa IIae, Qu. XLVII, art. 16.)

circonstances et des conséquences possibles (1).

Cette bonne intelligence des choses, cette compréhension exacte des réalités et des situations est facilitée par le fonctionnement parfait d'une faculté sensible interne, appelée « cogitative » et dont il faut dire, en quelques mots, la nature et l'emploi dans le raisonnement qui préside à l'action humaine.

Cette faculté, quand on l'envisage chez l'animal, est appelée estimative (aestimativa). C'est l'instinct : ensemble d'images innées propres à déterminer l'action utile à l'individu et à l'espèce et à fuir tout ce qui leur serait nuisible. Chez l'homme, la cogitative est intermédiaire entre la raison pratique et l'action concrète. En plus des instincts de l'estimative animale, très atténuée chez l'homme, qui a sa raison pour y suppléer, cette faculté associe les images propres à déterminer l'action utile et favorable; elle se combine avec la mémoire pour former l'expérience des moyens les plus aptes à l'action. La

(1) « Ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis; quia naturaliter cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut nulli esse maleficiendum. Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in 6 Ethic., est cognoscitivus extremi, idest alicujus primi singularis et contingentis operabilis propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae. Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine. » (IIa IIae, Qu. XLIX, art. 2, ad 1.)

perfection, dans l'exercice de cette faculté, provient de dispositions natives et des acquisitions successives de l'expérience. C'est la faculté maîtresse des gens pratiques, des artisans, de ceux qui ont du savoir-faire; elle est le sens des bonnes trouvailles, des heureuses combinaisons, des réussites d'action. Dès lors, on comprend qu'elle soit nécessaire au discernement de la prudence appliqué à la bonne réussite de l'action morale et qui est, en quelque sorte, le savoir-faire vertueux. La prudence utilise donc la cogitative, qui est comme son instrument-né et qui lui présente, comme matière de raisonnement, des variétés d'actions possibles ou des variétés d'aspects et de point de vue à propos d'une même action. Faculté sensible, la cogitative ne raisonne pas : ses combinaisons heureuses ne valent rien pour la moralité tant que l'intelligence ne les sanctionne pas et ne les emploie pas aux fins de la vertu (1).

La prudence a besoin, pour son conseil intérieur — et tout à l'heure pour son jugement, — de vues très nettes sur l'expérience courante de la vie, sur le cours normal des actions humaines et des circonstances habituelles dans lesquelles

(1) « Sicut Philos. dicit in 6 Ethic., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte judicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subjecto particulari; sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodo sensum. » (IIa IIae, Qu. XLVII, art. 3, ad 3.) — Sur ce sens intérieur de la cogitative, voir H.-D. NOBLE, O. P. : *Les passions dans la vie morale*, vol. I, chap. III.

elles se déroulent. D'où pourraient venir, à la raison prudentielle, ces vues nettes, absolument nécessaires, sinon de la mémoire et de la cogitative, de l'ajustement de l'expérience du passé aux conditions immédiates du présent? Telle est la base d'information requise au conseil prudentiel et d'où jaillira le judicieux discernement qui motivera et décidera l'action vertueuse. Cette expérience de la vie, fruit d'une mémoire bien informée et d'une cogitative experte, n'est pas acquise en un seul jour : elle utilise d'heureuses dispositions natives, mais elle est surtout faite de l'ensemble des leçons qu'apportent la maturité de l'âge et la durée de l'existence. La science morale peut appartenir aux jeunes gens aussi bien qu'aux vieillards; c'est là question d'intelligence et résultat d'une étude méthodique et appliquée. Tandis que l'expérience morale, nécessaire au discernement prudentiel vertueux, suppose une connaissance avertie des mœurs humaines, connaissance qui d'ordinaire n'est vraiment au point qu'avec la maturité de l'âge (1).

Cependant, puisque la vertu de prudence doit appartenir à tout âge, l'expérience de la vie, encore inachevée chez les jeunes, est heureusement suppléée par ces autres qualités de la con-

(1) « Prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus, cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diurnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent, maxime homo indiget ab alio erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. » (II[a] II[ae], Qu. XLIX, art. 3.)

science vertueuse : la docilité, la sagacité de l'esprit et la justesse du raisonnement.

La docilité. — La prudence, nous le savons, est le vertueux discernement de nos actions. Celles-ci se présentent avec une infinie diversité et revêtues de multiples circonstances. Un seul homme ne peut qu'à la longue se rendre compte des variables points de vue selon lesquels se présentent les actions humaines; c'est pourquoi son expérience morale personnelle est souvent insuffisante. Il lui faut donc écouter les leçons des gens expérimentés : des vieillards qui ont beaucoup vécu, des sages et des prudents qui sont plus particulièrement renseignés.

La docilité est nécessaire pour l'acquisition de tous les savoirs. « L'homme est un être enseigné », disait le Père Lacordaire. Mais, la prudence exige tout particulièrement cette docilité. Dans les sciences spéculatives, on peut parfois se passer de maître; mais, pour le discernement prudentiel, qui n'est pas une déduction théorique, mais une induction par comparaison et analogie, il faut un entassement d'expériences de toutes sortes, étant donné que chaque cas ne reproduit jamais un autre complètement : il faut donc écouter les enseignements de ceux qui ont beaucoup vu, beaucoup vécu et beaucoup réfléchi. Par tempérament, on peut être plus ou moins porté à cette docilité et disposé à en profiter. Mais, il y aurait présomption et sottise à ne pas vouloir recueillir les leçons des gens compétents, à les négliger par paresse, ou à les dé-

daigner par orgueil (1). Cette docilité est nécessaire à la prudence personnelle de ceux qui obéissent; mais elle convient aussi à la prudence de ceux qui commandent. Il n'est personne qui, dans la direction difficile et compliquée des affaires humaines, surtout dans la conduite des autres, puisse, partout et toujours, se suffire à soi-même. Celui qui commande devra donc, lui aussi, être docile à l'égard des anciens, des sages, de ceux qui l'ont précédé dans le commandement et qui sont susceptibles de le renseigner (2).

La sagacité d'esprit. — Une exacte intelligence des moyens adaptés et réalisables est donc nécessaire à la délibération du conseil. Cette justesse d'appréciation sur les bons moyens s'acquiert par l'expérience morale, par la docilité à l'endroit de l'enseignement des prudents et des sages. Mais, elle résulte aussi de la sagacité personnelle. Ceci ne remplace pas cela, mais y ajoute. Si la docilité nous rend prêts à recevoir des autres de bonnes directives, il appartient à à la perspicacité personnelle de trouver, par elle-même, quand il le faut, ses propres directives. Cette promptitude de l'esprit à deviner vite et

(1) « Docilitas, sicut et alia quae ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura; sed ad ejus consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam. » (*Ibid.*, ad 2.)

(2) « Per prudentiam aliquis praecipit non solum aliis sed etiam sibi ipsi. Unde etiam in subditis locum habet ; ad quorum prudentiam pertinet docilitas. Quamvis etiam ipsos majores oporteat dociles quantum ad aliqua esse; quia nullus in his quae subsunt prudentiae sibi quantum ad omnia sufficit. » (*Ibid.*, ad 3.)

aisément ce qui convient est nécessaire, car l'expérience passée et les enseignements des gens expérimentés n'apportent que des faits analogiques et qui ne s'ajustent pas toujours à ce qu'exige la situation. Il faut donc que, par ingéniosité personnelle, l'esprit procède aux réadaptations obligées (1).

Cette promptitude d'esprit a l'air de s'opposer à la lenteur et à la pondération exigées pour le conseil; mais elle lui sert au contraire à assurer la bonne marche de ses délibérations. Au surplus, elle peut suppléer le conseil, quand il faut agir sur-le-champ, sans retard. Il est bien clair, ici encore, que cette sagacité peut avoir en nous des prédispositions natives. Il y a des gens dont l'esprit prompt, rapide et intuitif, perçoit d'emblée ce qu'il est opportun de faire, même dans les situations les plus enchevêtrées; il y en a d'autres qui n'aboutissent que péniblement à voir comment ils doivent agir (2).

(1) « Prudentis est rectam aestimationem habere de operandis. Recta autem aestimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis dupliciter : uno modo, per se inveniendo; alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio, ita sollertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in inquirendo rectam aestimationem per seipsum. Ita tamen ut sollertia accipiatur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscumque; sollertia autem est facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii, ut dicitur in I Poster. » (II[a] II[ae], Qu. XLIX, art. 4.)

(2) « Potest aliquis esse bene consiliativus etsi diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat. Et quandoque necessaria est : quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. » (*Ibid.*, ad 2.)

La justesse du raisonnement. — Voici encore un élément de perfection du conseil et qui achève toutes les qualités que nous venons de voir : mémoire, intelligence, docilité, sagacité. Instituer un conseil, c'est mener une délibération qui va d'une considération à une autre considération, d'une vérité connue à une autre vérité; autant dire que cette enquête procède par raisonnement. Pour être un conseiller prudent, il faut donc savoir bien raisonner. Toutes les règles logiques du bon raisonnement doivent intervenir dans la délibération prudentielle, avec toutes les variantes qu'entraîne un raisonnement affectif. Est-ce que les sophismes ne se rencontrent pas dans l'ordre pratique autant, sinon plus, que dans l'ordre spéculatif? Nos actions ne sont morales que par le raisonnement; leur valeur est précisément que notre esprit les dicte et que notre volonté vertueuse les adopte pour autant qu'elles sont conformes à la règle de raison (1).

Nous ne sommes pas des intelligences angéliques qui saisissent les choses par simple intuition, sans déduction ni induction, et qui les vident, d'un seul coup, de tout leur contenu de vérité. Nous, nous procédons par approches successives; nous regardons, les uns après les autres, les différents aspects; nous morcelons les réalités qui sont devant nous; et puis, nous totalisons pour connaître l'ensemble. A fortiori,

(1) « Opus prudentiae est esse bene consiliativum, ut dicitur in 6 Ethic. Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necesse est quod homo sit bene ratiocinativus. » (IIª IIªᵉ, Qu. XLIX, art. 5.)

avons-nous besoin de ce procédé raisonneur dans le discernement moral? Sans doute, les certitudes que nous en obtenons ne sont point toujours parfaites, étant donné la matière mouvante dans laquelle il faut pourtant fixer notre action. Mais, précisément à cause de cela, faut-il y apporter une rare souplesse de raisonnement? La prudence n'utilise pas des moyens fixes et déterminés d'avance. Les œuvres d'art et de fabrication se réclament de procédés techniques, toujours les mêmes. Plus un métier se mécanise, plus l'exercice en est facile. Pour les actions morales, au contraire, il faut le plus souvent s'adapter à du nouveau et ajuster son raisonnement aux situations et aux circonstances changeantes. La prudence ne doit pas être une casuistique qui, lorsqu'elle est abusive, se présente comme une morale à procédés fixés. Les actions sont non seulement individuelles, mais changeantes; elles présentent rarement les mêmes aspects, les mêmes dispositions intérieures et extérieures; il y a souvent de l'inédit dans l'action humaine. On ne doit donc pas dire : « Faisons ainsi parce qu'on a toujours fait comme cela. » Parfois, une telle attitude peut être une règle de sagesse contre des innovations intempestives; mais elle ne doit pas être une attitude définitive; il y a toujours une manière excellente, raisonnable et obligatoire de se plier aux circonstances immédiates, à fortiori dans l'ordre moral (1).

(1) « Certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus : illa enim in quibus vis

3. CE QUI NUIT A LA PERFECTION DU CONSEIL.

Saint Thomas résume en un mot le défaut capital qui pourrait faire échouer le conseil : la *précipitation* (1). C'est par métaphore que l'on parle de précipitation dans un acte moral, par analogie avec la précipitation dans les mouvements corporels. On précipite un objet, quand on le fait tomber de haut en bas, d'un seul coup, sans passer par les intermédiaires obligés. Il ne

intellectiva plenarie viget ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt praecipue ab intelligibilium conditione; et tanto magis quanto minus certa seu determinata. Ea enim quae sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa; unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur in 3 Ethic. Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam in prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia quae sunt varia et incerta. » (*Ibid.*, ad 2.)

(1) « Praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a motu corporali acceptam. Dicitur autem praecipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quemdam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, sollertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas per quam aliquis acquiescit sententiis majorum : per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur. » (IIa IIae, Qu. LIII, art. 3.)

faut point passer, du lieu élevé de notre âme, de son sommet, qui est la raison, immédiatement au terme qui est l'action, mais y venir par des échelons gradués, en descendant progressivement la pente. Ces échelons gradués sont précisément ceux que nous venons de voir : la mémoire, l'intelligence, la docilité, le raisonnement, toutes choses requises pour la rectitude du conseil et du discernement prudentiel. Se jeter à l'action sans contrôle, sans passer par ces relais nécessaires, c'est faire de la précipitation, manquer de conseil. Et c'est une faute contre la prudence.

Voici les causes habituelles de la précipitation. Tout d'abord, la mauvaise volonté : ne pas vouloir réfléchir à ce qu'on fait, ni prendre conseil de soi-même ou des autres; se fier orgueilleusement à ses idées, à sa manière de voir, même dans les situations difficiles. Le plus souvent, c'est la passion, quelle qu'elle soit, qui est cause de la précipitation : elle aveugle ou, du moins, obscurcit le jugement de notre esprit, en nous poussant si vivement à son but de convoitise que sont éclipsés, télescopés, les actes de raison successifs réclamés par le discernement prudentiel. Nous reviendrons plus longuement sur ces causes de la précipitation en étudiant le manque de prudence (1).

(1) Voir plus loin, chap. XIV.

CHAPITRE XII

Le discernement moral dans la phase résolutoire du jugement

SOMMAIRE :

DESCRIPTION DU JUGEMENT ET DU CHOIX. — CE QUI EST REQUIS POUR LA PERFECTION DU JUGEMENT. — CE QUI NUIT A LA PERFECTION DU JUGEMENT.

Nous voici au second stade du discernement prudentiel. Nous avons décrit la phase du conseil et du consentement. Viennent ensuite, obligatoirement, du côté de l'intelligence, le *jugement* et, du côté de la volonté, le *choix*. Répétons, encore une fois, que ces phases successives ne sont qu'un seul mouvement de conscience, dont nous figeons les différents aspects pour les étudier, mais dont il ne faut pas oublier l'unité foncière et vivante. Ce mouvement de conscience part de l'intention volontaire d'une fin vertueuse, par exemple : je veux être humble. Sous cette claire vue et dans cet élan de vouloir rectifié, je réfléchis aux occasions possibles, aux divers moyens de pratiquer l'humilité; les ayant décou-

verts, je les adopte, par ma volonté fixée sur l'idéal de l'humilité et qui aspire à sa pratique. C'est la phase du conseil. A ce stade, ma volonté tendue vers cette fin : l'humilité à acquérir, n'est pas satisfaite parce qu'elle a entrevu certains moyens de pratiquer l'humilité. On ne fait qu'une chose à la fois; il doit donc y avoir un de ces moyens, particulièrement adapté et réalisable dans les circonstances immédiates et concrètes; mon intelligence est, pour ainsi dire, sommée, par ma volonté, de le découvrir, afin que celle-ci s'y arrête par un choix définitif.

Telle est en raccourci et en séquence de la phase précédente la phase du jugement et du choix que nous allons étudier. Comme la première, elle comprend donc un acte de l'intelligence : le jugement, et un acte de volonté : le choix (1).

Nous en donnerons la description psychologique; nous verrons ensuite ce qui est requis pour leur perfection et ce qui est susceptible de leur nuire.

1. DESCRIPTION DU JUGEMENT ET DU CHOIX.

Le jugement. — Le jugement est la conclusion du raisonnement prudentiel et il se présente comme *décisif*. Nous savons que le raisonnement de l'action pratique part d'une majeure-prin-

(1) Voir plus haut, chap. VIII, ce qui a été déjà dit du jugement et du choix.

cipe, par exemple : telle loi à observer, telle vertu à pratiquer, etc... Le conseil suppose ce principe, cette fin; par son enquête des moyens, il prépare les mineures possibles à mettre sous la majeure. Il faut être humble; mais on peut l'être en actes intérieurs, extérieurs, en paroles, en attitude, etc... En somme, dans le conseil, on n'a fait que des raisonnements provisoires; on a établi, comme valables, en regard du but poursuivi, un certain nombre de conclusions qui ne sont pas adoptées comme définitives. Dans l'intention de la volonté qui y applique la raison, ces raisonnements successifs visent à serrer de plus près la solution, que la volonté veut comme la meilleure; car, pour agir, il faut une solution unique. Il est donc exigé qu'un dernier raisonnement s'établisse pour déterminer cette meilleure des solutions. Il faut aboutir à un définitif jugement qui termine toutes les réflexions, conseils et délibérations, et conclure : « Voilà ce qu'il faut faire. » Quand ce jugement pratique sera prononcé par la raison, la volonté l'adoptera et ainsi consacrera le choix définitif de l'action. Ici, comme dans la phase délibérative du conseil, il y a une interférence de l'intelligence et de la volonté. L'intelligence précède la volonté, lui donne son objet, en prononçant son jugement. C'est pourquoi le choix de la volonté peut être dit « intelligent »; il ne se donne qu'en connaissance de cause, parce que l'esprit lui fournit les motifs de son option (1).

(1) Ia IIae, Qu. XIII, art. 1.

Le jugement vient après les délibérations du conseil, pour fixer, en le sélectionnant parmi ceux envisagés par le conseil, le moyen le plus conforme à la fin voulue, le meilleur par conséquent du côté de son motif, mais aussi le plus opportunément réalisable. Le jugement résolutoire — comme tous les actes de la raison qui composent le discernement — est sous l'empire de la volonté d'une fin vertueuse. Or, vouloir une fin, c'est vouloir quelque chose de réalisable. Et l'on n'aboutit à une fin réalisable que par des moyens réalisables et, parmi ceux-ci, par celui qui est le plus réalisable. L'objet du jugement n'est donc pas une action hypothétique, mais une action qui doit être effectuée, sinon tout de suite, du moins à brève échéance : on juge et on décide de ce que l'on va faire (1).

Ici, devrait venir la question de savoir quelle certitude le jugement peut revêtir dans la détermination qu'il prend. Le conseil prudentiel, avons-nous dit (2), a seulement sa raison d'être dans la situation d'une hésitation ou d'une perplexité de la conscience, en face de plusieurs et différents moyens possibles. Par le conseil et finalement par le jugement, la conscience est

(1) « Electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quae per nos aguntur sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere quod electio non est nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem : cujus signum est quia, cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere. » (Ia IIae, Qu. XIII, art. 5.) Cf. *ibid.*, ad 1.

(2) Voir plus haut, chap. XI.

amenée à passer de l'incertitude à la certitude, du doute à une solution pratique. La certitude, ainsi acquise, est parfaite, quand par l'élimination successive des moyens envisagés, la délibération terminale n'en retient plus qu'un, lui seul étant manifestement conforme aux exigences de la fin vertueuse et aux circonstances qui vont entourer l'action. Cependant, ces circonstances présentent parfois tant d'aléas et tant d'aspects changeants et insaisissables, que la certitude de la convenance de l'action à la fin vertueuse ne dépasse point une plus grande probabilité, certitude imparfaite, mais néanmoins suffisante pour justifier raisonnablement l'action.

Arrive-t-il que le conseil n'aboutisse point à éclairer la situation et que le jugement doive rester en suspens? Oui, cela arrive. Si déjà nos « prudences sont incertaines », elles peuvent quelquefois être à court. La conscience, qui ne peut sortir d'un doute incoercible, doit s'abstenir d'agir. Mais, si elle est forcée d'agir et d'agir sans retard, que fera-t-elle? C'est là un problème qui a suscité bien des polémiques entre moralistes. Aussi, lui consacrerons-nous, plus loin, un chapitre spécial (1).

Le choix. — Le choix est, dans la volonté, l'acte qui répond au jugement. La raison a jugé du vrai moyen qui convient à la fin; dès lors, la volonté l'adopte, le choisit (2). Ce mot de

(1) Voir plus loin, chap. XIX : Les certitudes et les doutes de la conscience.

(2) Certaines affirmations énoncées au chapitre précédent à propos de la phase délibérative du conseil et du consentement

« choix » évoque l'idée d'une sélection; après avoir examiné les moyens les uns après les autres, on rejette ceux qui conviennent moins et sont moins immédiatement réalisables, pour se fixer sur celui qui est jugé le meilleur à ces deux points de vue (1).

Le choix volontaire, comme le consentement, est libre, et cette liberté du choix fait la responsabilité, la valeur morale et le mérite d'une

doivent être rappelées ici : — Le jugement comme le choix, concerne les moyens et le moyen meilleur et réalisable, et non pas la fin, qui est toujours présupposée au discernement prudentiel. Si une fin était mise en enquête et en jugement, ce ne serait pas à titre de fin, mais à titre de moyen, en regard d'une autre fin plus universelle. (Ia IIae, Qu. XIII, art. 3.) — Il est bien entendu que toute fin vertueuse, si particularisée soit-elle, doit être subordonnée, devant la conscience surnaturelle, à la fin ultime. Dieu aimé, tel est le premier principe de la conscience surnaturelle, la grande majeure, à partir de laquelle la prudence surnaturelle raisonne. Que je me décide à ceci ou à cela, il est toujours bien entendu que je veux obéir à la volonté de Dieu (*ibid.*, ad. 2). — Le jugement, comme le conseil, a pour objet nos actions morales, c'est-à-dire ce que nous devons faire ou ne pas faire, plus précisément encore : le gouvernement intime de nos passions, toutes nos obligations envers Dieu, envers nous-mêmes, envers les autres, tous nos devoirs, en leur particularité même. Quelquefois, il semble que l'objet de nos conseils ne soit pas des actions, mais des réalités, une carrière à choisir par exemple. Mais, ici, ce sont tout de même des actions qui sont en cause, parce que ces réalités sont des objets d'actions; en d'autres termes, il s'agit de savoir quelle détermination vertueuse nous allons prendre à propos de ces réalités qui vont nous imposer de multiples actions. (Ia IIae, Qu. XIII, art. 4.)

(1) « Electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid praeelegitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet in quodlibet eorum consentitur; sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum : ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum, electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent. » (Ia IIae, Qu. XV, art. 3, ad 3.)

action. Si, pour une cause quelconque, cette liberté du choix n'est pas absolue, par ignorance ou par trouble involontaire de la passion, la responsabilité, la valeur morale et le mérite de l'action en sont diminués d'autant.

Pourquoi le choix est-il libre? Parce que ma raison peut estimer bon, non seulement de vouloir et d'agir, mais encore de ne pas vouloir ou de ne pas agir, pour des motifs vrais ou faux qu'elle se donne. Aucun bien particulier, qui se présente à mon choix, ne peut emporter, d'une façon nécessaire, l'assentiment de ma volonté, puisque ce bien n'est que particulier et que ma raison peut découvrir en lui un aspect qui me fasse préférer de n'en pas vouloir. Je ne suis pas libre de vouloir quoi que ce soit autrement que sous la raison du bien. Je veux mon bien nécessairement; mais rien de ce que je puis vouloir sous cette raison universelle ne m'apparaît comme épuisant cette béatitude que je vise à travers tous les biens particuliers : je suis donc libre vis-à-vis de chacun de ceux-ci. Il n'y a qu'en face du bien parfait, possédé dans la vision béatifique, que je ne serai plus libre de ne pas l'aimer; car je ne pourrai découvrir en lui aucun motif de me détourner de lui. Ici-bas, l'action jugée la plus raisonnable, la plus vertueuse, peut me paraître, à un autre point de vue, préjudiciable à mes intérêts d'utilité ou de jouissance; il arrive ainsi que je refuse de l'accomplir. M'apparaîtrait-elle comme la plus désirable en elle-même, que je serais encore libre de

la refuser, ne serait-ce que pour affirmer ma liberté sur ce point. Nous possédons le libre arbitre (1).

Il faut bien comprendre que, dans notre conscience morale, il y a un parallélisme constant entre, d'une part, le raisonnement de la prudence qui conclut à la pratique vertueuse et, d'autre part, le battant en brèche, le raisonnement de la passion en faveur de nos instincts contraires à la vertu. Nous sommes stimulés par la vertu et en même temps poussés par nos instincts à ne pas faire ce que la raison morale réclame dans son jugement de conscience. En nous, à certaines heures, s'affrontent la chair et l'esprit, le « vieil homme » et « l'homme nouveau », la grâce et nos instincts (2). Nous de-

(1) « Homo non ex necessitate eligit; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud, agere hoc aut illud. Cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipi potest : quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle, aut agere, sed etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni quod habet rationem boni; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, non est perfecti boni quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit. » (Iª IIªᵉ, Qu. XIII, art. 6.)

(2) Sur le raisonnement moral en conflit avec le raisonnement passionnel, voir H.-D. Noble, O. P. : *La conscience morale*, chap. III; *Les passions dans la vie morale*, vol. I, chap. VI.

meurons libres de choisir. Sans doute, choisir le mal est un aveuglement, mais c'est un aveuglement volontaire : à l'instant où nous choisissons le mal, nous voulons qu'il nous paraisse plus attirant.

Nos vertus ont cette économie, dans notre vie morale, de faire triompher, à l'encontre des impulsions passionnelles, notre choix pour le bien, pour la vertu, pour Dieu. C'est à la spontanéité et à la force intérieure de ce choix que se mesure l'intensité de notre vertu. C'est pourquoi, notre prudence garantira nos décisions morales en proportion de la solidité de nos résolutions et de nos volontés vertueuses.

2. CE QUI EST REQUIS POUR LA PERFECTION DU JUGEMENT.

Evidemment, c'est tout d'abord ce qui est déjà requis pour la perfection du conseil, puisque le jugement fait aboutir le conseil et termine l'enquête. Par conséquent, c'est au nom de l'expérience du passé, assurée par la mémoire et par la docilité aux enseignements des anciens et des sages; c'est aussi par la sagacité de l'esprit et la justesse du raisonnement que nous jugerons du meilleur moyen réalisable. Mais, en plus de ce qui est exigé pour le conseil, il faut, pour le jugement, une clairvoyance toute particulière de l'esprit; car, on doit sortir des alter-

natives, opérer un triage entre toutes les éventualités, afin d'arriver à une décision unique; il faut voir juste, clair, net, ce qu'exigent les circonstances et déterminer une fois pour toutes ce qu'il faut faire.

Aussi, ce jugement résolutoire exige-t-il un *bon sens moral* et une perspicacité toute spéciale de l'esprit (1). En effet, la perfection du conseil et la perfection du jugement ne dérivent pas de la même cause. Il y a des gens qui, dans une enquête et un conseil, sont habiles à faire valoir toutes les alternatives, mais, en même temps, sont incapables de fixer leur opinion et d'opter catégoriquement pour l'une de ces alternatives. Déjà, dans l'ordre spéculatif, nous voyons des esprits fertiles en idées, en raisonnements et qui n'arrivent pas à des jugements clairs, à des déterminations précises : ce sont des imaginatifs, qui manquent de ce sens intérieur qu'on appelle le sens commun, faculté interne qui rassemble autour du même objet et lui restitue, avec ordre et pertinence, toutes les sensations qu'il a pu donner. Ils ne savent pas appliquer leurs principes aux réalités vivantes et concrètes. Dans l'ordre moral, nous trouvons les mêmes tempéraments : s'il y a des hommes de bon sens et de jugement, — et ce ne sont pas nécessairement de savants moralistes, — il y en a d'autres qui en manquent abso-

(1) Je traduis le mot « synesis » par bon sens moral. Synesis vient de σὺν-ἵημι qui signifie : se joindre avec. Cf. S. Thomas 6. Eth., lect. 9.

lument (1). Pour ce bon sens pratique et avisé dans la conduite morale, il faut, outre la finesse de l'esprit, une imagination bien assagie; il faut surtout la pacification vertueuse de la sensibilité, l'affranchissement des passions, afin de pouvoir juger impartialement, objectivement, et non pas dans le sens de ses amours, de ses convoitises, de ses utilités et de son intérêt mal placé.

Certains cas, d'allure exceptionnelle, réclament particulièrement cette *perspicacité* de l'esprit (2). Il y a des actions morales imposées obligatoirement par la loi et dont il faut pourtant s'abstenir. D'autres fois, l'esprit doit prévaloir sur la lettre. Payer une dette, par exemple, est une loi morale, et pourtant il ne faudra pas

(1) « Synesis importat judicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in graeco aliqui συνετοι , idest sensati, vel εὐσυνετοι idest homines boni sensus; sicut e contrario qui carent hac virtute, dicuntur ἀσύνετοι , idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eamdem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas judicii non reducuntur in eamdem causam : multi enim sunt bene consiliativi, qui non sunt tamen bene sensati quasi recte judicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata; et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii, quod est per defectum intellectum, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene judicantis. Et ideo oportet, praeter eubutiam, esse aliam virtutem quae est bene judicativa. Et haec dicitur synesis. » (IIa IIae, Qu. LI, art. 3.)

(2) Je traduis le mot « gnome » par le mot : perspicacité. — Gnome vient de γνῶ (idée générale de connaître); chez Aristote, γνομη signifie : perspicacité particulière à juger ce qui convient.

s'aviser de rendre à quelqu'un l'argent qui lui est dû, si l'on sait qu'il l'utilisera pour trahir sa patrie. En pareil cas, la prudence ordinaire ne suffit plus; il faut une sagacité toute spéciale de bon sens pour ne pas s'en tenir à la loi commune, pour saisir et juger qu'une loi plus haute commande ici l'exception. Cette perspicacité toute particulière des cas exceptionnels réclame une netteté et une rectitude de jugement tout à fait supérieures (1).

Le bon sens moral et le jugement perspicace peuvent être préparés et facilités par d'heureuses prédispositions natives; mais l'éducation, la docilité et l'expérience personnelle contribueront à l'affiner.

Enfin, quelles que soient les prédispositions et l'éducation, la prudence surnaturelle « infuse », — ne l'oublions pas — donne à toute âme de bonne volonté la possibilité de ce jugement droit dans tout ce qui concerne la sanctification et le salut, mais seulement la sanctification et le salut individuels; car, la prudence « infuse » — nous l'avons vu, — ne confère pas le bon sens ni le jugement perspicace dans les affaires de ce monde.

(1) « Contingit quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum; puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas judicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur virtus judicativa quae vocatur gnome, quae importat quamdam perspicacitatem judicii. » (II^{a} II^{ae}, Qu. LI, art. 4.)

3. CE QUI NUIT A LA PERFECTION DU JUGEMENT.

Par suite de prédispositions natives malheureuses, certains hommes n'ont pas de jugement et manquent de bon sens. Cette déficience est plus ou moins accusée : elle provient d'une imagination désordonnée, d'une inattention habituelle au réel, d'un manque de contrôle et d'organisation des sensations, des idées et des souvenirs. Il peut y avoir aussi manque d'éducation et de formation sur ce point; car on doit cultiver en soi-même, pour son propre compte, ce bon sens moral, ce jugement droit et perspicace : c'est l'instrument fécond de la moralité. Il faut s'habituer à juger avec rectitude, justesse et objectivité, en se rendant compte du pourquoi de toutes ses actions, ne laissant rien passer, dans sa vie morale, qui manque de clarté et de sincérité.

Outre les prédispositions malheureuses et le manque d'éducation, il peut y avoir négligence fautive à ne pas juger et discerner comme il faut. On ne veut pas faire attention, on ne s'applique pas à juger correctement et objectivement. Cette *inconsidération* est la suite logique de cette précipitation que nous avons vu nuire à la perfection du conseil. Ce n'est pas une excuse de dire, en face des conséquences désastreuses d'une action : « Je n'y avais pas pensé. » On n'a pas voulu se donner la peine de penser,

de regarder, de réfléchir, de prévoir, de se rendre compte (1).

Enfin, les causes de ce manque de jugement sont le plus souvent la passion, les tendances égoïstes, les points de vue utilitaires, les inclinations pécheresses et vicieuses: ces préjugés affectifs et ces prédéterminations passionnelles ne portent pas à juger dans le sens de la vertu, à écouter les réclamations de la conscience. On ne veut rien examiner, rien entendre : on ne songe qu'à satisfaire ses intérêts, à favoriser ce qu'on aime, à se précipiter à la satisfaction de ses convoitises. Nous étudierons plus loin ces défaillances du discernement prudentiel par l'a priori et l'aveuglement de la passion (2).

(1) « Tota consideratio eorum quae in consilio attenduntur ordinatur ad recte judicandum; et ideo consideratio in judicio perficitur. Unde inconsideratio maxime opponitur rectudini judicii. » (IIa IIae, Qu. LIII, art. 4, ad 2.)

(2) Voir plus loin, chap. XIV.

CHAPITRE XIII

Le discernement moral dans la phase impérative des réalisations

SOMMAIRE :

DESCRIPTION DE L'ACTE RATIONNEL DU PRÉCEPTE. — CE QUI PERFECTIONNE LA PRUDENCE PRÉCEPTIVE. — LA PERFECTION DE LA PRUDENCE PRÉCEPTIVE EST GARANTIE PAR LES AUTRES VERTUS MORALES. — CE QUI NUIT A LA PRUDENCE PRÉCEPTIVE.

Nous voici au troisième et dernier stade du discernement de la prudence, celui des réalisations. Jusqu'à présent, avec le conseil et le jugement, nous n'en étions encore qu'aux intentions. Même la conclusion volontaire du jugement, le choix, n'est qu'une décision intérieure, une option de notre conscience qui peut ainsi se formuler : « Voilà ce qu'il faut faire. » Mais, rien n'est encore fait; et il s'agit maintenant de passer à l'acte. C'est précisément cette phase des réalisations que nous devons étudier.

A ce stade, s'affirme tout particulièrement la

vertu de prudence dans son acte principal qui est d'intimer l'action, de commander la réalisation. La prudence, en effet, est notre raison appliquée à diriger notre action; par conséquent, parmi les divers actes qu'elle déploie, le principal est celui qui aboutit à ce but : *agir*. Le conseil explore et examine les différentes alternatives, les différents moyens d'accomplir l'action; le jugement prononce, parmi ces moyens, lequel est le plus apte et le plus réalisable, étant donné le cas présent et ses circonstances. Le conseil et le jugement décident sans doute de l'action, mais d'une façon quasi spéculative et théorique. La preuve en est que, dans certains cas difficiles où nous ne pouvons pas nous-mêmes juger, nous allons réclamer ce jugement à un bon conseiller, qui examine le cas en lui-même, en disserte spéculativement et nous donne son avis, mais en se désintéressant ensuite de la réalisation qui nous incombe à nous seuls. Or, la raison pratique, que nous mettons en œuvre dans la prudence, doit aboutir nécessairement à la réalisation; elle doit donc aller, au delà du conseil et du jugement, jusqu'au précepte ou intimation qui, précisément, ordonne cette mise à exécution. Le conseil et le consentement, le jugement et le choix, n'ont de raison d'être que pour faire agir. Un vertueux n'est vertueux que lorsqu'il pratique réellement la vertu (1).

(1) « Prudentia est recta ratio agibilium. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus

A propos du précepte, nous allons suivre le même plan d'analyse que pour les deux phases précédentes : décrire les deux éléments de la phase impérative, élément rationnel et élément volontaire; dire ce qui est requis pour leur perfectionnement et ce qui peut leur nuire.

1. DESCRIPTION DE L'ACTE RATIONNEL DU PRÉCEPTE.

Dans cette phase du précepte, il est nécessaire de placer un acte de raison qui ordonne avec clairvoyance la mise à exécution de l'action idéalement conçue. C'est sous la poussée volontaire d'une fin à réaliser, d'un but à atteindre que l'esprit s'est appliqué à l'enquête des moyens et qu'il a abouti à un jugement déterminatif; il faut aller plus loin, il faut agir. Or, pour cela, de grandes difficultés sont à vaincre : tant que l'on en reste à la résolution intérieure, on ne rencontre d'autre opposition à son vouloir que la volonté contraire; mais se mettre à l'œuvre, c'est se renoncer, se meurtrir, lutter, attaquer, défendre, couper, retrancher, peiner, tra-

rationis agibilium. Cujus quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari : quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere. Secundus actus est judicare de inventis; et haec fit a speculativa ratione. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius, et est tertius actus ejus praecipere : qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae. » (IIa IIae, Qu. XLVII, art. 8.)

vailler. « Mettre la main à la pâte » est beaucoup plus difficile que de dire : « je vais faire du pain ». L'enfer est pavé de bonnes intentions. La vertu commence par l'intention, mais elle ne donne sa preuve et ne s'achève que par les réalisations vertueuses.

Dans les difficultés rebutantes de l'action, il y a choc; il faut donc y parer. Le précepte est ce verdict rationnel qui, sous la poussée du vouloir de la fin, décide de la réalisation avec une claire vue de son opportunité et de ses difficultés. Mais, dira-t-on : déjà, dans le conseil et le jugement, cette opportunité et ces difficultés ont dû être pesées et examinées. Sans doute, mais encore une fois, c'était pour ainsi dire dans l'abstrait. A l'instant même où l'on agit, au sein de l'âpre rudesse de l'action, il faut que la raison intime clairement son ordre, en connaissance de cause, en voyant le pourquoi et la raison d'être de l'exécution et de sa poursuite au sein des embarras et des contrariétés. Le précepte est donc une décision lumineuse de l'esprit et non pas un commandement aveugle. Il ne s'agit pas ici d'une poussée de volonté, ou alors il faut dire que c'est une poussée de volonté clairvoyante; c'est avec l'œil ouvert qu'on doit aller à l'action et la dominer dans tout son déroulement (1).

L'animal est incapable de ce verdict réfléchi; l'homme se met à agir en se donnant, au sein

(1) « Imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis. » (Ia IIa, Qu. XVII, art. 1, ad 1.)

même de l'action, les raisons de l'accomplir effectivement. L'animal, par la seule pente de son instinct, se précipite fatalement à agir lorsqu'il est mis en face d'un bien qui lui convient. Il est mû par quelqu'un qui est clairvoyant pour lui, par la Cause première, par Dieu, qui a posé en lui l'instinct adapté à ses besoins; mais l'animal ne peut pas se rendre compte de l'ordre rationnel de cette adaptation; il a l'élan, l'impulsion, mais pas l'intimation intelligente (1).

Cet acte du précepte doit s'accomplir avec célérité. Lorsqu'on passe à l'action, il faut aller vite; une fois la décision prise, il n'y a plus qu'à se mettre à l'œuvre sans tergiverser. Pour réaliser, il faut une sollicitude empressée, une sorte d'animation fervente qui veut aboutir le plus vite possible. Saint Thomas oppose cette célérité à la lenteur majestueuse du conseil qui prend son temps, prolonge et ajourne au besoin ses délibérations. Il faut agir prestement, sans retard, parce que la réalisation est pleine de difficultés qui peuvent survenir, ne serait-ce que celle de notre propre faiblesse à soutenir la fatigue et la continuité de l'action (2).

(1) « Aliter invenitur imperium ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae; quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo est in eis impetus, sed non imperium. » (Ia IIae, Qu. XVII, art. 2, ad 3.)

(2) « Sicut dicit Isodorus, in lib. Etym : « sollicitus dicitur quasi solers citus », inquantum scilicet aliquis ex quadam

Passons maintenant à l'aspect volontaire de la mise en œuvre. Une fois porté le décret de réalisation par la raison préceptive, la volonté applique à l'acte les puissances exécutrices. Cette volonté agissante garde, dans l'exécution, la maîtrise d'elle-même : tout d'abord, dans son fond de liberté; car, au cours de l'action, nous demeurons libres de poursuivre celle-ci ou de la faire cesser. C'est aussi avec liberté que nous utilisons les puissances exécutrices sous la clairvoyance de la raison et en connaissance de cause. Nous déployons nos énergies, notre esprit ou nos forces musculaires, nous les mettons en exercice et dirigeons leur activité (1). L'animal, au contraire, exécute automatiquement ce que son instinct le pousse à faire; il subit le déclanchement de ses puissances d'action sans en avoir la maîtrise ni la direction libre (2). Intelligence et liberté : voilà ce qui fait, chez l'homme, la grandeur, mais aussi la responsabilité de ses actions.

solertia animi velox est ad prosequendum ea quae sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cujus praecipuus actus est circa agenda praecipere de consiliatis et judicatis. Unde Philos. dicit in 6. Eth. quod « oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde. » (IIa IIae Qu. XLVII, art. 9.)

(1) « Voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus : et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta a principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumenta sed principali agenti, sicut aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis. » (Ia IIae, Qu. XVI, art. 1.)

(2) « Animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas

2. CE QUI PERFECTIONNE LA PRUDENCE PRÉCEPTIVE.

Tous les perfectionnements signalés jusqu'à présent pour la perfection du conseil et du jugement : expérience de la vie, perspicacité, bon sens, etc., vont grandement servir à l'à-propos et à la clarté du précepte; mais sa perfection sera particulièremenut assurée par trois habiletés caractéristiques de l'esprit : la prévoyance, la circonspection, la mise en garde avisée à l'endroit de toutes les embûches qui pourraient compromettre la réalisation (1).

La prévoyance. — L'action propre de la prudence est de diriger vers l'idéal moral les actions humaines, à travers les circonstances variables et multiples de la vie. Pour être prudent, il s'agit de discerner et de dicter une action vertueuse qui n'existe pas encore au moment où on la décrète. Prévoir une action qui n'est pas et l'ordonner comme devant être, parce qu'on la juge en accord avec la situation présente et avec l'opportunité des circonstances actuelles, voilà la prudence. Evidemment, cela exige de la prévoyance : il faut considérer et peser à l'avance les conséquences, les avantages ou les désavantages. Cette

operationes. Unde non dicuntur applicare membra ad agendum, nec uti membris. » (Ia IIae, Qu. XVI, art. 2, ad 2.)

(1) Ces trois habiletés sont particulièrement urgentes à l'instant des réalisations; mais elles ont déjà leur emploi opportun dans la délibération du conseil et dans la décision du jugement.

prévision est l'instant important de la prudence, et même le mot « prudence » signifie étymologiquement : prévoyance, providence. C'est pourquoi la prévoyance est essentielle à l'acte prudentiel principal : le précepte. A cette prévision perspicace de l'action future s'ordonnent toutes les démarches et toutes les habiletés de l'esprit pratique que nous avons étudiées. Pour être vraiment prévoyant, il faut d'abord l'avoir été dans le conseil et le jugement qui étaient institués, eux aussi, en prévision de l'action future. L'expérience de la vie, la sagacité, la docilité, le bon sens avisé et la justesse du raisonnement servent à bien prévoir, à bien juger d'avance l'action telle qu'elle sera et devra être. Etre prévoyant, c'est être prudent (1).

La circonspection. — Nous prévoyons exactement ce que doit être une action quand nous la situons bien dans les circonstances qui vont l'entourer. Si nos actions devaient toutes se ressembler ou se répéter dans le même cadre et la

(1) « Prudentia proprie est circa ea quae sunt ad finem; et hoc ad ejus officium proprie pertinet ut ad finem debite ordinantur. Et quamvis aliqua necessaria sint propter finem quae subjiciuntur divinae providentiae, humanae tamen providentiae non subjiciuntur nisi contingentia operabilia quae per hominem fieri possunt propter finem. Praeterita autem in necessitatem quamdam transeunt : quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam praesentia, inquantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent : necesse est enim Socratem sedere, dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanae vitae ordinabilia, pertineant ad prudentiam; utrumque autem horum importatur in nomine providentiae : importat enim providentia respectum quemdam alicujus distantis ad quod ea quae in praesenti occurrunt ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiae. » (IIa IIae, Qu. XLIX, art. 6.)

même façon, la réflexion serait inutile. Mais, c'est un fait, elles varient continuellement : nous devons réfléchir, raisonner, aviser, pour nous adapter à cette continuelle variété. Il peut arriver, en effet, qu'une action, si on l'envisage en elle-même, soit bonne et conforme à la fin vertueuse, mais qu'elle devienne mauvaise et contraire à cette fin par suite des circonstances vraies dans lesquelles elle se réalisera. Rien de plus plausible, par exemple, dit saint Thomas, lorsqu'on veut attirer l'affection de quelqu'un, de lui témoigner de l'amitié; mais ces témoignages amicaux deviendront inopportuns si l'on s'adresse à un orgueilleux qui voit en eux des honneurs qui lui sont dus. Il faut donc être circonspect et attentif aux circonstances dans lesquelles se présentent et se déroulent les actions (1).

Mais, objectera-t-on, cette circonspection risque de ne pas tomber juste, puisque les circonstances qui enveloppent nos actes peuvent varier à l'infini. — Théoriquement parlant, ces

(1) « Ad prudentiam praecipue pertinet recte ordinare in finem. Quod quidem recte non fit nisi et finis sit bonus et id quod ordinatur in finem sit etiam bonum et conveniens fini. Sed prudentia est circa singularia operabilia, in quibus multa occurrunt; contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non operativum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet et cum his quae circumstant. » (Iª IIªᵉ, Qu. XLIX, art. 7.)

circonstances peuvent, sans doute, varier à l'infini, en ce sens que l'on peut concevoir une action, par exemple un acte d'injustice, un vol, dans des circonstances les plus différentes. Mais, en fait, les circonstances qui affectent une action déterminée, concrète, réelle — celle que je vais accomplir tout de suite — sont en petit nombre et susceptibles d'être connues, considérées et, par conséquent, jugées et appréciées dans leur rapport et leur répercussion sur ce que je vais faire. Et c'est précisément à l'égard de ces circonstances-là que la circonspection doit exercer son attention. L'homme circonspect est avant tout celui qui sait discerner exactement les véritables circonstances d'une action, celles qui, ayant rapport à elle immédiatement, peuvent la modifier dans son opportunité, sa difficulté et sa valeur morale (1).

Mise en garde contre les embûches qui pourraient entraver l'action. — L'action humaine, livrée à la contingence des circonstances, est en butte à des entraves possibles. Il faut donc être attentif à tout ce qui pourrait mettre obstacle à son accomplissement, dépister les intrigues, percevoir les pièges cachés, deviner ce qui se passe derrière les apparences. Nous comptons, par exemple, sur telle circonstance de temps, de lieu, de personne, et voici que, pendant l'action, ces circonstances se modifient du tout au tout. Ou

(1) « Licet ea quae possunt circumstare sint infinita, tamen ea quae circumstant in actu non sunt infinita; sed pauca quaedam sunt quae immutant judicium rationis in agendis. » (*Ibid.*, ad 1.)

bien, nous espérons une réalisation facile, et voici qu'en cours d'exécution d'inattendues difficultés se dressent, des complications surgissent : il faut donc parer, aviser, se garer, se reprendre, s'adapter (1).

Une question se pose à propos de tous ces perfectionnements nécessaires à la réalisation des actions humaines : ces précautionnements en vue de la bonne exécution sont-ils efficaces? Pouvons-nous toujours, et avec une absolue garantie et certitude, prévoir toutes les circonstances, nous tenir suffisamment en garde contre toutes les difficultés qui peuvent survenir? Non, pas toujours : la perspicacité la plus éveillée peut être mise en échec. Tout ce que la sagesse humaine peut faire, c'est de prévoir ce qui, normalement et communément, est susceptible d'arriver. Mais, à l'encontre de toute prévision, il y a des difficultés inattendues, venant du hasard des choses, de la volte-face des personnes. Cela, sans doute, surgit rarement, mais n'en est pas moins déconcertant. Nous ne pouvons pas tout prévoir : ce n'est pas là un manque de prudence; mais une déficience qui tient à notre condition humaine. Résignons-nous sereinement à ne pas toujours réussir, à nous tromper parfois.

(1) « Ea circa quae est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus, sicut verum potest commisci falso, ita et malum bono, propter multiformitatem hujusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala. » (IIa IIae, Qu. XLIX, art. 8.)

La prudence peut donc être défaillante vis-à-vis d'actions qui ont trait à des intérêts matériels ou vis-à-vis d'entreprises humaines; mais peut-elle l'être dans l'ordre de la sanctification personnelle? Heureusement, le don de Conseil vient en suppléance des incertitudes et des imprévisibles de notre prudence surnaturelle; et il vient, non seulement dans le conseil et le jugement, mais encore dans les difficultés de la réalisation, nous faire réussir malgré les embarras survenus, pour qu'en toute hypothèse, notre sanctification y trouve son profit et que notre salut n'en soit pas compromis. Le Saint-Esprit est prévoyant et circonspect à notre place; il nous met en garde contre les embûches qui entravent notre volonté de servir Dieu.

3. LA VERTU DE PRUDENCE EST GARANTIE EN SA PERFECTION PAR LES AUTRES VERTUS MORALES.

Voilà donc les perfectionnements qui sont requis pour la prudence préceptive du côté de la raison. Que faudra-t-il du côté de la volonté? Car, dans la phase de la réalisation, la volonté doit avoir sa part et son rôle.

La principale perfection qui lui est nécessaire, c'est son efficacité même, c'est-à-dire son énergie, sa force d'application dans la mise en œuvre

des facultés qui accomplissent nos actions. Chez le vertueux, la volonté est tendue à aimer Dieu et à lui prouver son amour. Aussi, est-ce, chez lui, proportionnellement à la ferveur de sa charité, que se déploiera à son maximum l'énergie morale volontaire. Car, ce qui donne sa vigueur d'exécution et de motion à la volonté, lorsqu'elle bat son plein, à l'instant de l'action, ce ne sont pas seulement les perspicacités et les clartés qui viennent de l'intelligence, mais le potentiel de l'énergie volontaire, c'est-à-dire la puissance d'amour qu'elle concentre et qu'elle déploie. C'est déjà cette volonté, à l'état d'amour, fixée sur la fin, qui applique l'esprit à discerner les moyens d'action, à déterminer le plus apte et enfin à ordonner la mise en œuvre. C'est elle encore et surtout qui, touchant le but, applique avec force les facultés à l'action. La vertu de prudence suppose l'amour de la fin, l'intention vertueuse. Et cette intention préside à toutes les phases du discernement et se retrouve, avec son élan total, à l'heure de l'accomplissement pratique du devoir. On n'est pas vertueux dans la mesure où l'on est intelligent et perspicace à voir ce qu'il faut faire, mais dans la mesure de la puissance d'amour que porte en elle la volonté vertueuse. Quand cette puissance d'amour sera à sa plus haute tension, comme dans la charité fervente pour Dieu, la prudence aura elle-même son maximum de rendement. En fin de compte, la perfection de la volonté réalisatrice est en dépendance, dans la conscience surnaturelle, du

degré de charité et, dans la conscience naturelle, de la force des convictions morales (1).

On voit maintenant ce que signifient les affirmations souvent répétées par saint Thomas dans son traité de la prudence : « La vertu de prudence suppose la volonté rectifiée », ou encore : « Il ne lui appartient pas d'assigner aux vertus morales leur fin, mais elle a besoin que ces vertus existent pour la perfection de son discernement », ou enfin : « Toutes les vertus morales sont connexes. »

La prudence, *à l'état de vertu,* suppose la volonté rectifiée, c'est-à-dire la volonté fermement résolue à l'accomplissement du bien, en quelque action qui se présente. D'où peuvent venir cette plénitude, cet universalisme et cette efficacité du vouloir?

Si nous nous plaçons dans la conscience surnaturelle, nous dirons que les vertus théologales — et tout particulièrement la charité pour Dieu quand elle est fervente — unifient et tendent tous les vouloirs vers l'observance intégrale de la loi morale. Pour l'amour fort, il n'y a, en effet, qu'une seule consigne valable : se dévouer à l'être aimé et le servir de tout son cœur, de toute son intelligence et de toutes ses forces. La volonté finale d'être entièrement soumis à Dieu, stimulée et nourrie par la charité, inclut donc la volonté des fins vertueuses et, dans la mesure même de l'intensité de cette charité, consacre

(1) Voir, à ce propos, les textes de saint Thomas, déjà cités plus haut, chap. IX.

leur étroite liaison. Lorsqu'on aime Dieu vraiment, est-il possible de se livrer à la mortification et, en même temps, d'enfreindre les obligations de la justice et de la charité fraternelle par la médisance et la calomnie? Si cela arrive, cela prouve que la charité pour Dieu n'est guère vaillante et qu'elle n'est pas le premier mobile de la conscience. L'amour de Dieu, dans l'âme gouvernée par la grâce, est instigateur des désirs vertueux; il les confirme et leur assure efficacité. Plus cette charité est intense, plus s'unifient ces désirs dans une impérieuse volonté d'être fidèle à Dieu en toutes choses. C'est pourquoi nous disons que la charité surnaturelle implique les vertus morales « infuses » et qu'en cette charité toutes ces vertus sont « connexes ».

Dans la conscience incroyante ou dans la conscience à la foi « morte », nous n'avons pas cette armature de la charité et des vertus « infuses ». Cependant peuvent y exister, nous le savons, des convictions morales et des dispositions vertueuses assez solides pour garantir une sérieuse droiture d'honnêteté. Ici encore, ces tendances vertueuses se renforcent mutuellement en s'unifiant dans une volonté décidée à accomplir le devoir partout où il se rencontre.

Ainsi donc, en toute conscience, les convictions morales et la bonne volonté du bien sont étayées par des tendances vertueuses déjà établies solidement. Le discernement moral ne peut avoir de clairvoyance habituelle que dans cette hypothèse; en d'autres termes, la *vertu* de pru-

dence suppose les autres vertus. Je dis : *vertu* de prudence, c'est-à-dire sécurité d'un discernement qui s'exercera à tout coup pour le bien et ne se laissera point aveugler ni dévier par aucun courant passionnel adverse. Il y a des gens habituellement peu vertueux, qui font parfois et même souvent acte de vertu, aux instants où ils ne sont point dominés par leurs tendances vicieuses; mais leur discernement est vite en déroute et abdique quand leurs passions habituelles les talonnent et réclament leur assouvissement coutumier. Retenons donc que la perfection du discernement prudentiel n'est garantie que par l'assagissement vertueux.

Et comment les vertus, une fois stabilisées, contribueront-elles à la perfection du discernement ou, en d'autres termes, comment faciliteront-elles la lucidité et la fermeté d'une vertueuse prudence? De trois façons : tout d'abord en empêchant le conseil et le jugement de la raison de défaillir dans la direction morale de notre action; — puis, en renforçant, par l'élan d'une sensibilité bien gouvernée, la force d'intimation et d'énergie volontaire qui doivent présider à nos réalisations vertueuses; — enfin, en aiguisant la perspicacité du discernement prudentiel par l'expérience et l'expérimentation morales que les habitudes vertueuses ont acquises et qu'elles ne cessent d'enrichir.

Nos passions, lorsque la vertu n'en discipline pas la fougue, nous tirent à deux déviations possibles : suivre la logique de leurs convoitises en

nous appliquant à raisonner en leur faveur, à l'encontre du raisonnement de notre conscience; ou nous faire reculer devant les difficultés douloureuses de la pratique morale. Ne pas être aveuglé par nos passions, ne pas fléchir, à cause d'elles, devant le devoir : voilà ce que les vertus morales garantissent, en servant la perfection de notre prudence, aussi bien dans le raisonnement de son conseil et de son jugement que dans l'impératif de sa décision. Supposons que nous ne soyons ni justes, ni tempérants, mais égoïstes, rancuneux, vindicatifs, sans dévouement ni pitié, sans support ni désintéressement, irritables, violents, agressifs, cupides, sensuels, jouisseurs, amateurs de nos aises et ennemis de toute contrariété. Qu'arrivera-t-il, quand nous aurons à nous décider pour un acte difficile et qui s'oppose à ces sentiments d'injustice et à ces attraits de plaisir? Au lieu de raisonner pour le respect du droit des autres ou les obligations de notre devoir d'état, nous serons portés à raisonner pour nos intérêts égoïstes et nos paresseuses nonchalances; au lieu de juger nécessaire la mortification des sens, nous jugerons permis tout acte licencieux dont s'offrira l'occasion. En ce débat intérieur, la conscience plaidera trop mollement sa cause et finira par abdiquer devant l'exigence de la passion. Supposons encore que, loin de posséder la vertu de force, nous soyons d'une volonté molle et indolente, que nous ayons peur de tout effort, sans courage dans la lutte, effondrés devant toute tâche un peu rude, inca-

pables de supporter la moindre affliction. Que pourra-t-il arriver, en ces conjonctures, quand il faudra agir tout de suite, rudement et âprement? On le devine : ce sera l'impossibilité de se résoudre, la tergiversation et peut-être l'abandon du devoir.

On le voit, l'absence ou la médiocrité des vertus morales compromet la droiture de notre discernement à tous ces stades du conseil, du jugement et du précepte. Au contraire, sa rectitude est garantie, aux mêmes stades, par une volonté décidée à servir les convictions morales, lorsqu'elles sont encadrées par des vertus vigoureuses.

Au surplus, il faut rappeler ici la théorie aristotélicienne et thomiste de la moralité de la passion. La vertu ne consiste pas à détruire en nous la sensibilité, en la considérant comme radicalement nuisible à l'action raisonnable, mais à tenir la sensibilité assez en gouverne pour en discipliner la force d'élan et l'utiliser sagement. Dans un précédent ouvrage, j'ai longuement étudié cet usage vertueux de la sensibilité dans la formation des convictions morales, dans l'application à la clairvoyance du discernement, enfin et surtout dans la dure impasse des réalisations. La passion, une fois matée et assagie, est une force puissante et entraînante qui vient renforcer le vouloir, galvaniser le courage, pour triompher des difficultés. Notre sensibilité, dressée à faciliter nos bonnes œuvres, nos entreprises, l'accomplissement de notre devoir, mettant

en nous une ambiance de joie, d'euphorie, d'amour, d'enthousiasme, d'espérance, de désir, d'audace, d'endurance et même parfois de fougue et d'emportement : telle est l'honnête et vertueuse passion. Or, partout où, pour agir, nous devons tenir tête à diverses causes de défaillance, quand il nous faut lutter, attaquer ou nous défendre — et tant de nos actions nous obligent à ce combat obstiné, — la passion modérée et disciplinée, mais tendue et forte, parfois trépidante et violente, vient opportunément décupler notre énergie et forcer la victoire. Notons bien que l'emploi vertueux de la sensibilité est une nécessité de la bonne action humaine; quand cette utilisation est le fait d'une vertu « infuse » sous l'inspiration de la divine charité, elle devient surnaturellement méritoire. Il faut pousser, jusqu'à ce résultat, l'utilisation vertueuse des passions (1).

Voici encore, par la présence des vertus dans l'âme, un renforcement du jugement prudentiel, au point de vue de sa perspicacité. Ces vertus mettent la conscience en état d'amour, en état d'ardente et constante volonté du bien. Cet amour du bien est d'autant plus fort qu'il s'amorce, dans la conscience surnaturelle, à la charité pour Dieu et à une longue expérience de la pratique vertueuse. C'est même plus qu'une expérience, c'est toute une expérimentation d'une vie vécue dans la perfection morale. La con-

(1) Voir H.-D. Noble, O. P. : *Les passions dans la vie morale*, vol. II; *Moralité de la passion*, chap. III, X, XI, XII, XIII.

science, étant ainsi fixée et unifiée dans ses attraits, n'a qu'un mot d'ordre : servir Dieu en l'aimant, ne rien faire qui lui déplaise, tout lui donner et lui subordonner en accomplissant, en toutes choses et en tous actes, ce qu'il commande. Cet amour vertueux, cette expérience morale accumulée et ce goût du bien viennent nécessairement aiguiser la délicatesse du discernement, lui donner l'allure d'un flair divinateur et intuitif. Car, telle est la psychologie de l'amour, lorsqu'il est ardent et qu'il sort d'une experimentation amicale déjà longue. Celui qui aime devine, sait, voit tout ce qui est de son amour et tout ce qui n'en est pas, ce qui en éprouve la solidité ou la compromet, et plus encore ce qui plaît à l'être aimé ou lui déplaît. Non pas que ce soit l'amour lui-même qui discerne et découvre; mais c'est lui qui, dans son impérieux attrait, applique la clairvoyance de l'esprit à servir son dessein qui est celui-ci : connaître pour mieux aimer et pour mieux prouver l'amour (1).

Cette connaissance rendue perspicace par l'amour devient le fait du discernement prudentiel au service de la vertu désirée et aimée. Le vertueux, non seulement veut avec amour être fidèle à sa vertu, mais, par l'expérience qu'il a déjà de celle-ci, il sait ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas. Il est familiarisé avec elle. Il en connaît les luttes et les victoires, les

(1) « Dicitur amor discernere in quantum movet rationem ad discernendum. » (IIª IIªᵉ, Qu. XLVII, art. 1, ad 1.)

difficultés et les embûches, les circonstances défavorables et les meilleures chances. A cause de cette expérience, constamment enrichie par les faits et par l'attrait croissant de la vertu, le discernement de la prudence prend une sûreté singulière. Ayant, dans les solutions antérieures, une base de contrôle assurée, le vertueux juge plus facilement, comme par divination instinctive, le cas nouveau sur les réussites précédentes : il a le coup d'œil, l'intuition, parce que son amour et son expérience le rendent attentif et sensible à tout ce qui touche à sa vertu, à tout ce qui la menace ou la favorise (1).

Ces données succinctes suffisent à marquer la nécessité des vertus pour la perfection du discernement moral en tous ses actes et spécialement en cette perfection terminale du précepte qui assure les décisives et efficaces réalisations.

4. CE QUI NUIT A LA PRUDENCE PRÉCEPTIVE.

Nous avons vu qu'une fois l'action décidée par le jugement et le choix, après l'enquête du con-

(1) « Homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quae conveniunt virtuti. » (IIa IIae, Qu. II, art. 3, ad 2.) — « Rectitudo judicii potest contingere dupliciter : uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionis recte judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsa recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis. » (IIa IIae, Qu. XLV, art. 2.) — Sur cette connaissance expérimentale et affective, voir H.-D. NOBLE, O. P. : *L'Amitié avec Dieu*, chap. XII.

seil, il faut intimer l'action et passer promptement à sa mise en exécution; ce qui suppose une sollicitude empressée à agir tout de suite. Pourquoi cela? Parce qu'agir est difficile : il faut forcer les choses, s'imposer à soi-même, aux réalités et parfois aux personnes. Si ce zèle diligent fait défaut, la réalisation de l'action peut être compromise; en tardant et en tergiversant, on risque de se laisser surprendre par les fallacieuses persuasions susceptibles d'arrêter la bonne volonté.

A la sollicitude, s'oppose la *négligence* ou défaillance de la raison qui hésite à décréter l'action : c'est un manque de prudence préceptive, tant il est vrai que, dans cet ultime verdict, s'affirme au complet la perfection du discernement normal. Pareille négligence mène à la torpeur, à la paresse de la volonté exécutrice : on se traîne, on ne fait les choses qu'à moitié, ou — ce qui est pire — on arrive à l'abdication du vouloir, à l'omission de l'acte obligé, c'est-à-dire à la faute. Cette sollicitude toute empressée à agir vite et fortement est heureusement servie par la sensibilité devenue vertu, comme nous le disions plus haut : il en sort une intrépidité, un allant, un cran, qui renforcent l'énergie volontaire et font rebondir sa puissance dans les chocs immanquables de l'action difficile.

Cependant, une objection reste. Malgré tout, au moment de la réalisation, la passion mobilisée au service de cette réalisation ne supprime pas son émoi, sa tension psychique et son exci-

tation organique. N'en résulte-t-il pas un trouble préjudiciable au discernement et à la réflexion *au cours même de l'exécution*? Certes, il y a des actions compliquées qui doivent se dérouler lentement à travers des phases successives et ordonnées; et, à chacun de ces moments, la raison doit être prompte à s'adapter en parant à toute éventualité. Mais, nous nous mettons dans l'hypothèse d'une action simple, préalablement réfléchie et décidée et qui est en cours d'exécution. Parvenue à ce point, cette action n'est plus à remettre en question ni en jugement : il n'importe plus que de l'accomplir. L'esprit serait-il, à ce moment-là, empêché, par l'exaltation de la passion, de raisonner et de réfléchir, où serait le mal, puisqu'il n'y a plus qu'à agir et le plus promptement possible? Rien de plus légitime que de ne plus délibérer, à propos d'une action en train de s'exécuter : trêve de conseil et de discours, l'action est lancée, il faut, avec passion, se jeter en avant pour l'achever et lui faire traverser hardiment le réseau des difficultés. La réalisation d'une œuvre risquerait d'être manquée si, en cours d'exécution, on se reprenait à délibérer sur la manière de la faire. Pour réaliser une œuvre technique, pour exercer un métier, accomplir une manœuvre, même la plus intellectuellement compliquée, il y a un automatisme forcé, une mécanisation nécessaire. L'attentive délibération demande lenteur; et vouloir à tout prix l'exercer dans une action qui ne peut être accomplie qu'avec célérité, c'est

vouloir tout compromettre. La multiplicité et la promptitude de mouvements adaptés qui, en même temps ou successivement, se combinent au sein d'une action qui se réalise, rendent impossible le jeu de la délibération. Le pianiste, le dessinateur, le chauffeur d'automobile, le pilote d'avion, le tisserand sur son métier, la paysanne qui tricote n'ont que faire de délibérer sur toutes les façons dont leurs bras, leurs mains, leurs doigts, doivent se comporter durant le cours si rapide de leur exercice. La manière d'agir est sue depuis longtemps, elle est devenue quasi mécanique : ce n'est plus l'heure d'en dresser la technique. De même, dans l'action vertueuse, dont la prudence a décidé l'opportunité et l'accomplissement immédiat, la réflexion de l'esprit a fini de jouer son rôle; et maintenant, place au vouloir réalisateur, aux forces que ce vouloir commande. La sensibilité excitée vient ici augmenter l'énergie d'exécution par l'élan de son impulsion.

On voit l'envergure de cette doctrine dans la vie morale et la place très nette de la passion dans l'économie vertueuse. La passion est néfaste quand, déréglée et raisonnée, elle préside au discernement : elle aveugle l'esprit et le fourvoie. Elle est bienfaisante, quand, mesurée et soumise, elle appuie l'attention et la clarté du discernement, en active la décision et surtout galvanise les forces exécutrices de l'action (1).

(1) « In opere virtutis est necessarie electio et executio. Ad electionem autem requiritur discretio; ad executionem vero

*
**

Nous voici au terme de notre analyse du discernement moral. Peut-être s'étonnera-t-on que tant d'actes divers le composent et le compliquent : conseil, jugement, précepte, sans parler d'autres actes de l'esprit qui viennent assurer la perfection de ces trois actes principaux. Il n'en faut pas moins, pour la bonne facture de l'action morale, pour qu'elle soit, pleinement, œuvre de raison. Au demeurant, cette complexité n'est qu'apparente. Une unité vivante relie toutes les étapes de la conscience vertueuse, dans une finalité profonde. L'amour du bien (amour de Dieu ou amour du devoir) est le principe d'impulsion, sous la clarté des convictions morales (premiers principes de la loi naturelle, préceptes de la loi divine, résolutions vertueuses). Parce que, sous l'animation de cet amour, on veut vivre vertueusement, il suit que l'on veut se rendre compte, par un conseil bien informé, de toutes

ejus quod jam determinatum est, requiritur promptitudo. Non autem requiritur ut homo actualiter in executione operis existens multum circa opus meditetur : hoc enim, ut Avicenna dicit in sua Metaphysica, potius officeret quam prodesset; sicut patet in cytharoedo qui multum impediretur si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret; et similiter scriptor, si informatione singularum litterarum cogitaret. Et inde est quod ratio electionem praeveniens, impedit actum virtutis, in quantum impedit judicium rationis, quod necessarium est in eligendo; postquam vero puro judicio rationis jam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat, quia si in aliquo turbet judicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis. » (*De Veritate*, Qu. XXVI, art. 7, ad 3.)

les meilleures possibilités de vertu. Mais, on veut davantage : il s'agit, à travers un jugement clair et décisif, d'opter pour l'action vraiment adaptée aux circonstances et la plus raisonnable de toutes. Enfin, cette action, on veut la réaliser; il faut donc qu'en dernier ressort la raison en décide par l'intimation du précepte qui est l'acte principal de la prudence vertueuse. On le voit, intelligence et volonté se mêlent par interférence réciproque : leurs actes respectifs sont distincts, mais ils s'acheminent l'un vers l'autre : le conseil s'ordonne au jugement qui, lui-même, prépare le précepte; le consentement est préalable au choix qui postule la volonté réalisatrice. Une même intelligence, un même vouloir, du commencement à la fin, vont au même but : agir raisonnablement, vertueusement, c'est-à-dire moralement.

CHAPITRE XIV

Le manque de discernement

SOMMAIRE :

IMPOSSIBILITÉ DU DISCERNEMENT PRUDENTIEL. — LE TEMPÉRAMENT ET LE DISCERNEMENT. — LA PASSION ET LE DISCERNEMENT. — LE MANQUE DE PRUDENCE PAR NÉGLIGENCE

Nous avons décrit le discernement prudentiel dans tous ses actes composants et les perfectionnements de ces actes. Il faut voir maintenant l'opposé de la prudence, c'est-à-dire l'imprudence ou le manque de prudence.

Ce manque de prudence se présente de bien des façons.

Il peut y avoir absence radicale de prudence par impossibilité d'en exercer les actes, parce qu'on n'a pas l'usage ou, du moins, l'usage assez parfait de la raison.

Le tempérament vient jouer un rôle important dans l'allure du discernement. Celui-ci peut être singulièrement desservi par la fâcheuse tournure de la mentalité, par le manque de justesse dans le raisonnement, de pondération dans le

jugement, et d'efficacité dans la volonté réalisatrice.

La passion, avec ses partis pris et son impulsivité, vient aisément troubler, sinon aveugler le discernement et l'empêcher de faire prévaloir les exigences de la conscience morale.

Enfin, abstraction faite du tempérament et de la passion, il peut y avoir manque de prudence par omission volontaire du discernement, quand on néglige de réfléchir à ce que l'on doit faire, quand on dédaigne habituellement ou passagèrement d'agir avec quelque réflexion.

1. IMPOSSIBILITÉ DU DISCERNEMENT PRUDENTIEL.

C'est, tout d'abord, le cas des enfants avant l'usage de la raison. Ils n'ont pas l'exacte notion du bien, qui est une idée abstraite et que l'intelligence seule peut concevoir. Leur éducation morale demande longueur de temps. La raison réfléchie et délibérante, l'expérience de la vie, les complications de la psychologie humaine, réclament une clairvoyance d'esprit que non seulement l'enfance, mais l'adolescence et la prime jeunesse ne peuvent pas posséder. Toutefois, remarquons que l'enfant reçoit, au baptême, avec la grâce sanctifiante, les vertus « infuses » et, par conséquent, la vertu de prudence, sans qu'il puisse, d'ailleurs, en exercer les actes. Parvenu à l'âge de raison et au delà de cet âge, le jeune homme et la jeune fille peu expérimentés

du point de vue de la prudence naturelle, l'homme peu éclairé dans ses jugements et dont la raison reste puérile durant toute sa vie, possèdent et utilisent — s'ils sont dans la grâce — la vertu « infuse », qui leur assure un suffisant discernement en tout ce qui concerne leur salut et leur sanctification personnelle. Mais, cette prudence surnaturelle, à laquelle s'adjoignent les lumières du don de Conseil, ne donne aucunement aux jeunes ni aux esprits obscurs la prudence habile des affaires humaines : ils manquent d'objectivité et d'universalité dans leurs jugements; ils doivent recevoir les leçons de la vie, être éduqués, acquérir successivement (1).

L'impossibilité d'exercer le discernement moral existe chez les déments et insensés. Ce qui caractérise la débilité mentale, c'est le manque de « raison délibérante », l'incapacité de porter un jugement de conscience, l'absence de contrôle réfléchi sur l'action. La raison est « ligaturée » par l'anarchie des fonctions sensibles : les représentations ne correspondent pas à la réalité

(1) « Prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum : inde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur in 2. Ethic. Unde non potest esse in juvenibus nec secundum habitum nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus. In his autem qui jam habent usum rationis est etiam secundum actum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur sicut et cæteræ virtutes. Unde apostolus dicit ad Hebr. quod *perfectorum est solidus cibus qui, pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.* » (II^a II^ae, Qu. XLVII, art. 14, ad 3.)

ou sont déformées par l'hallucination; les images sont incohérentes, illogiquement assemblées, toutes prêtes à fournir matière à l'extravagance du délire; l'affectivité est désaxée, ordinairement impulsive et violente. Il y a donc coupure entre la raison et l'action : celle-ci reste ingouvernée; elle sort sans motif, sans explication, du chaos des images, des instincts et des passions.

Cette absence totale de « raison délibérante » arrive de deux façons : ou bien par insuffisance de développement cérébral, comme chez les idiots, irrémédiablement condamnés à une vie végétative et instinctive; ou bien par obtusion intellectuelle. Dans ce dernier cas, l'esprit subsiste; il pourrait, hors de l'état de démence, fournir une délibération motivée et un discernement de conscience, s'il n'y avait, pour annihiler toute activité de sa part, le détraquement des facultés sensibles. Cette « ligature » de l'intelligence qui est congénitale et durable chez l'idiot, inguérissable dans certains états démentiels définitifs, peut n'être que temporaire et accidentelle chez les confus, hallucinés, phobiques, mélancoliques, maniaques et délirants.

Chez les « demi-fous », nous ne rencontrons plus un manque absolu de discernement, mais un discernement incomplet et amoindri, d'où ne peut sortir qu'un contrôle moral atténué. Et cette atténuation présente des nuances à l'infini. On sait la multiplicité des actes qui sont nécessaires à la prudence : réflexion, raisonnement, adaptation du jugement à la réalité concrète,

comparaison du cas avec les normes morales, considération des circonstances, prévision des opportunités, des difficultés et des conséquences. Or, dans ce tout complexe, il peut y avoir, pour des causes pathologiques, déficience de l'un ou l'autre des éléments requis; il en résulte fatalement un jugement de conscience déficitaire, gauchi, indéquat. Au surplus, la volonté et la sensibilité viennent parfois, par manque d'équilibre physico-psychique, rendre vacillant le jugement décisif de l'action.

Cette imperfection — plus ou moins accusée — du contrôle rationnel se rencontre chez certains déments dans les périodes intercalaires de lucidité, mais spécialement chez les psychasténiques qui ne connaissent pas — même transitoirement — de véritables accès de folie, mais dont l'appréciation morale reste rudimentaire ou en partie faussée, ou chez lesquels l'aboulie volontaire ou l'impulsivité émotive gêne l'à-propos du discernement ou précipite l'acte avec tant d'emportement que la raison, inerte et sidérée, ne peut le saisir ni l'apprécier.

Les psychopathies constitutionnelles, avant qu'elles ne tournent à l'hallucination et au délire, donnent lieu à ces discernements tendancieux où se mêlent le réel et l'irréel. Le mythomane travestit facilement les faits, et juge d'après des situations pour une bonne part fictives. Chez l'hystérique, l'hypertrophie de l'imagination affaiblit l'appréciation morale, la rend fabulatrice et menteuse. Le cyclothimique, à

l'esprit instable, manque de certitude et de continuité dans ses décisions pratiques. L'hyperémotif, à cause de l'intensité et de la célérité de ses réactions, n'a pas le temps de placer un discernement valable entre sa passion et ses actes. Le paranoiaque porte un jugement grossissant et déformant sur tout ce qui se rapporte à son idée de persécution et de revendication, alors qu'il demeure fort avisé à l'égard de tout autre objet. Le pervers instinctif se jette animalement à la satisfaction de son penchant, sans capacité d'advertance ni d'inhibition.

Je n'en dirai pas plus long sur le manque de prudence chez les anormaux. J'en ai parlé abondamment, dans un précédent ouvrage, en traitant — ce qui revient au même — de la responsabilité morale chez les psychopathes (1).

2. LE TEMPÉRAMENT ET LE DISCERNEMENT.

Dans le même ouvrage, j'ai traité du tempérament, de sa nature, de ses causes, de ses influences favorables ou défavorables sur la moralité (2). Je n'en parlerai ici que par rapport au discernement moral.

Tout d'abord, il faut rappeler ce principe général : le tempérament, quel qu'il soit — serait-il

(1) H.-D. Noble, O. P. : *Les passions dans la vie morale*, Vol. I, chap. XII; vol. II, chap. VI. — On trouvera là tous les textes de saint Thomas qui se rapportent à la question.

(2) *Ibid.*. vol. I, chap. X; vol. II, chap. V. — On trouvera là, également, les textes de saint Thomas.

la disposition la plus heureuse — doit subir, dans son inclination et son penchant, le contrôle de la raison prudentielle. Il est à sens unique et déterminé. Or, l'action vertueuse, avec ses complications modifiables d'après les opportunités et les circonstances, a besoin d'une raison qui aille dans tous les sens, d'une raison qui réfléchisse, divise, compose, ordonne et unifie. Sans cette discrimination rationnelle qui, dans certains cas, doit créer à neuf les dispositifs de l'action, le tempérament n'est qu'impulsion, sans ordonnance ni mesure. Souvent, le rôle de la prudence sera de rectifier le tempérament préjudiciable au conseil, au jugement et au précepte de la raison pratique ou encore à la fermeté de l'intention et du choix volontaire. Le tempérament le plus heureux ne pourra suppléer à la prudence. Celle-ci, dit saint Thomas, peut avoir à son service une aptitude native à la rectitude du jugement; mais cette aptitude doit être complétée par l'expérience, l'entraînement, voire même par la grâce, c'est-à-dire par la vertu « infuse » de prudence et le don de Conseil (1).

Ceci étant rappelé, indiquons les allures diverses des tempéraments, pour autant qu'ils sont utiles ou nuisibles à la perfection du discernement moral. Indiquons cela brièvement; car recenser toutes les variétés des tempéraments serait un discours sans fin.

(1) « Prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio vel gratia. » (IIª IIªᵉ, Qu. XLIX, art. 2.)

Il y a des esprits qui sont plus aptes que d'autres à la pénétration et à la sagacité requises au discernement. Ce ne sont pas précisément les gens abstraits, spéculatifs et théoriciens, mais les gens réfléchis et pondérés dans l'ordre pratique, esprits réalistes s'adaptant aux faits, observateurs, assimilateurs, critiques, habiles à dépister les difficultés, capables de renouveler des jugements préconçus, fertiles en trouvailles heureuses. De telles intelligences sont servies par une mémoire exacte et ordonnée, par une imagination disciplinée, un « sens commun » centralisateur et une « cogitative » riche d'expériences accumulées.

L'intelligence souple et novatrice accuse son maximum de pénétration et de finesse à l'instant du jugement. Après le conseil, qui a exploré de tous côtés et proposé différents moyens d'aboutir à une fin donnée, le jugement doit, par une perspicacité nouvelle, comparer, distinguer, associer les éléments pour aboutir à la préférence de l'action la meilleure et la plus opportune. Nous avons déjà cité cette observation de saint Thomas : « Beaucoup de gens sont habiles à instituer délibération et conseil, et, en même temps, manquent de jugement. Déjà, parmi les spéculatifs, nous voyons des esprits très ingénieux et prompts à multiplier les raisonnements, parce que leur imagination suscite facilement d'abondantes images, et cependant ils ne parviennent pas à bien juger, par défectuosité de leur « sens commun » qui ne sait pas organiser

entre elles les sensations (1). » Saint Thomas réclame deux vertus pour cette réflexion intérieure : la vertu de conseil, puis la « synesis » (nous dirions : le bon sens moral), preuve qu'avant ces deux vertus formées, les dispositions qui les préparent diffèrent (2).

Si, pour le conseil et le jugement prudentiels, certains hommes sont aidés par d'heureuses dispositions, d'autres hommes en sont dépourvus; et, s'ils ne corrigent point ce fâcheux tempérament, ils risquent fort de manquer de discernement, tout au moins dans les situations difficiles et les cas embarrassants. Ne parlons pas des esprits irrémédiablement puérils, presque incapables de se conduire, ni des étourdis qui se précipitent sans réflexion à agir n'importe comment, ni des confus et incohérents qui ne mettent deux idées ensemble que difficilement, ni enfin de ces indociles orgueilleux qui ne retiennent rien des leçons de l'expérience, pas plus que de l'enseignement qui voudrait les éclairer. Il est des esprits qui ne manqueraient pas de justesse, s'ils n'étaient constamment troublés par une imagination désordonnée qui déforme, invente et devient dupe de ses fictions, tandis qu'elle inspire des appréciations fantaisistes sans critique ni objectivité. D'où le manque de coordination, de pondération, d'ordre et de mesure dans le jugement, dès qu'il est obligé de s'appliquer rigou-

(1) Voir plus haut, p. 220.
(2) IIa IIae, Qu. LI, art. 3.

reusement aux faits et de serrer de près les circonstances mouvantes ou inattendues. La tendance à l'automatisme intellectuel ne favorise pas la faculté d'ajustement qui doit présider au discernement. Les esprits systématiques procèdent a priori et partent de vues théoriques et d'opinions toutes faites : ils ne distinguent pas, ne confrontent pas et sont insensibles aux imprévus de l'action; ils jugent des cas pratiques abstraitement, articulent toujours les mêmes déterminations, n'apprécient qu'avec lourdeur, raideur et étroitesse; aucune expérience ne les instruit; leur mémoire mécanique répète les mêmes sentences routinières, et leur appréciation est tout d'une pièce et sans nuance. Dans l'ordre pratique, ce sont des esprits faux, dont les décisions ne présentent aucune sécurité, quelle que soit, par ailleurs, leur envergure d'intelligence spéculative.

La différence des tempéraments affectifs se marque encore dans la plus ou moins grande objectivité de la délibération morale. Il y a des gens qui ont un mal inouï de se dégager de leurs partis pris d'affection, de leurs points de vue intéressés et de leurs buts préférés, quand ils doivent porter un jugement sur d'autres qu'ils n'aiment pas, sur une situation qui gêne la leur, sur des événements qui vont à l'encontre de leur attente. Au demeurant, c'est une tare de notre psychologie humaine que cette tendance à juger dans le sens de nos utilités, de nos convenances et de nos amours. Mais, la vertu a précisément

pour économie de corriger nos désirs et nos inclinations et de ne les laisser passer que dans une direction raisonnable approuvée par le discernement prudentiel. Quand celui-ci se laisse guider par la passion, il manque infailliblement de rectitude et d'objectivité. Les passionnés sont exposés au jugement faux, autant, sinon plus, que les esprits automates et systématiques.

Les tempéraments se présentent donc comme favorables ou défavorables à ces deux premiers actes de la prudence : le conseil et le jugement. Mais l'aide ou l'entrave se continuent à propos du troisième acte : le précepte ou décision impérative. Etant acte de l'intelligence, les modes de celle-ci auront sur lui leur immédiate influence : la mise en garde contre les embarras et les difficultés de la réalisation, la perspicacité sur les circonstances et les conséquences de l'action seront singulièrement desservies par la tendance de l'esprit à l'inattention, à l'inconsidération, au manque d'objectivité; mais elles seront facilitées par les qualités contraires.

Si le précepte est clairvoyance intellectuelle sur les opportunités et les modes de réalisation, cette clairvoyance ne devient verdict d'exécution que par l'appoint de l'efficacité volontaire. Les tendances qui renforceront le vouloir ou énerveront son efficacité auront donc leur répercussion sur l'acte dernier et principal de la prudence.

Au point de vue général de la disposition à agir, nous trouvons des gens dont le tempérament est tourné à l'action. Il faut qu'ils agissent,

qu'ils remuent et se dépensent. Entreprenants, aimant la lutte, pas découragés par les difficultés, confiants dans le succès, ils vont de l'avant, abattent de l'ouvrage, ne s'arrêtent jamais. Ce goût de l'action peut prendre une allure vive, hardie, exubérante, batailleuse, ou une allure plus calme, plus lente et plus tenace dans sa persévérance. Quand ce penchant sera contenu, modéré et ordonné par la vertu de force — qui est la vertu des réalisations — il sera un auxiliaire puissant pour la phase décisive de discernement : le précepte impératif. Au contraire, cette vertu de force aura bien du mal de s'implanter chez ceux qui, par nature, sont inactifs, inertes, mous, languissants, toujours fatigués, découragés d'avance de ce qu'ils entreprennent, dépourvus de constance et de persévérance, craintifs des difficultés réelles, mais aussi des difficultés qu'ils se forgent illusoirement.

La volonté elle-même est tributaire, pour la densité de son énergie, de dispositions variables selon les individus, dispositions qui résultent de la plus ou moins bonne facture de l'esprit, de l'imagination, de la mémoire, de la cogitative, du sens commun et de la sensibilité. Le vouloir, en effet, résume toutes les forces de la conscience, et il les rassemble pour sa propre efficacité. Chez les grands volontaires, qui agissent résolument, avec persistance dans la durée et âpreté dans la lutte, avec une continuité qu'aucune contrariété ne déconcerte, il y a certainement, pour expliquer ces résolutions actives et

durables, une intelligence lucide établie dans des convictions solides, fixée à des buts précis et à des mobiles généraux inchangeables; il y a aussi un discernement souple qui sait adapter les circonstances nouvelles aux fins acceptées, résoudre les difficultés inattendues en maintenant toujours les décisions prises. Le type le plus accompli du volontaire, dans l'ordre moral, c'est le vertueux, dont toute la conscience est ordonnée au bien, avec des habitudes enracinées et une prudence rectifiée : là se rencontrent toutes les garanties du puissant et efficace vouloir. Heureux ceux qui, avant même la vertu, sont prédisposés à cette fermeté de caractère par la systématisation de leurs tendances, la maîtrise de leur sensibilité, la vue claire de leurs mobiles de conduite et la perspicatité de leur discernement!

A l'encontre, les esprits confus, illogiques, automates, les imaginatifs, les passionnés, les impulsifs ne sont pas préparés à l'énergie du vouloir : volontés faibles, chancelantes, mobiles, aussitôt défaites que formées, entêtées parfois, reculant devant l'effort, déconcertées par la résistance, sans constance ni persévérance.

Nous pourrions donner encore plus d'aperçus sur cette diversité des tempéraments en tant que favorables ou défavorables à la perfection du vertueux discernement. Mais il suffit d'avoir établi cette influence.

Nous avons étudié ailleurs et longuement la responsabilité des actes, fruits du tempérament,

et nous ne pouvons renouveler ici cette étude (1). En principe, le tempérament natif — normalement parlant — n'est qu'une disposition qui incline à l'action, mais ne lui enlève pas sa liberté ni sa responsabilité. Entre la tendance et l'action, la réflexion et le discernement peuvent et doivent intervenir et prendre leur droit de contrôle. Il y a lieu, dans certains cas, d'envisager une responsabilité atténuée dans la mesure où ce contrôle a moins d'aisance et de sûreté. Le tempérament est corrigible, surtout lorsqu'il affecte les modes de la sensibilité et de la volonté; et il y a obligation de s'employer à cette éducation, qui demande continuité et patient labeur. Les déficiences du côté de l'esprit et du jugement pratique sont moins réparables et donnent souvent lieu à une responsabilité diminuée. Cependant, celui qui a peu de garantie sur ce point, trouvera, dans sa bonne volonté, l'indication opportune de se défier de son propre jugement et de prendre conseil. N'oublions pas non plus que, dans la conscience en état de grâce, la vertu « infuse » de prudence et le don de Conseil sont toujours prêts à assister le discernement, à donner leur suppléance en tout ce qui a trait à la sanctification personnelle.

(1) H.-D. Noble, O. P. : *Les Passions dans la vie morale*, vol. II, chap. V.

3. LA PASSION ET LE DISCERNEMENT.

Indépendamment de ces prédispositions favorables ou défavorables au discernement, celui-ci peut manquer de facilité et de clarté par le fait de la passion « antécédente », c'est-à-dire antérieure à ce discernement, passion non retenue ni maîtrisée dans son attraction et sa vivacité. La complaisance donnée à cette passion entrave la délibération morale et risque de la troubler, sinon de l'aveugler. Avec saint Thomas, voyons, à travers les actes successifs du discernement, les perturbations que peut causer la passion. Nous supposerons un état de passion qui laisse subsister la responsabilité volontaire.

Il faut rappeler, tout d'abord, cette loi générale de notre psychologie : toute passion, par nature, en raison de sa force d'attrait et de l'émoi physiologique et psychique qu'elle produit, tend à concentrer sur son objet l'attention de la conscience, l'application de l'esprit et l'entraînement du vouloir. Cela ne veut point dire que la raison ne puisse plus s'exercer, ni la volonté résister — nous sortirions de l'hypothèse; — mais, dans la conscience tenue en haleine par l'attrait prépondérant, la raison est stimulée à approuver la passion; elle se trouve plus débile à la désapprouver, parce que les considérants qui inculquent cette désapprobation amoindrissent le relief de leur valeur.

Cela rappelé, voyons comment la passion compromet tous les actes dont se compose la perfection vertueuse du discernement prudentiel. Saint Thomas désigne quatre actes de l'intelligence pratique et les examine tour à tour dans leur conflit avec la passion.

Le premier de ces actes est préalable à la prudence elle-même, mais il la commande toute. C'est le jugement qui dénonce la valeur d'attrait de la fin morale, oriente l'intention vertueuse et se prononce pour le devoir à l'encontre du plaisir, pour la loi de Dieu à l'encontre de la satisfaction déréglée, par exemple, l'intention qui opte pour le pardon et non pour la vengeance, pour la continence et non pour la jouissance sensuelle. Cette estimation, cette mise en préférence des finalités vertueuses suppose que la raison se déclare, en connaissance de cause, pour les valeurs spirituelles de la moralité, pour Dieu contre le péché, pour l'esprit contre la chair, pour la vertu même crucifiante contre le plaisir même enivrant. Si la passion surgit dans cet état d'âme et, par son attrait vif et impérieux, retient l'attention et la complaisance de la conscience, si elle appuie pour que la raison se désiste de ses rigueurs morales et approuve plutôt les actes réclamés par la passion, cette même raison sera tentée de voir avec moins de netteté la plus-value des fins spirituelles et vertueuses; les convictions morales seront ébranlées et menaceront de vaciller. En dehors de l'état de passion, en dehors de cette passion qui, présente-

ment, nous secoue et nous trouble, rien n'est plus clair, devant la conviction, que l'obligation de préférer la vertu au plaisir; mais, sous l'empire et parfois la tyrannie de la passion, les points de vue changent d'aspect et de couleur; le bien moral rallie moins notre enthousiasme; notre bien véritable, le plus tentant, ne nous apparaît plus celui que, tout à l'heure, notre raison proclamait à froid et dans la paix de la conscience, mais celui que vient offrir la passion; car ce bien ne se présente pas à l'état abstrait, mais à l'état de sensation immédiatement éprouvée (1).

Le deuxième acte de raison dans la conscience vertueuse, le premier de la prudence, c'est le conseil intérieur qu'elle doit instituer en face de l'embarras des circonstances et des alternatives. La perfection de ce conseil n'est pas, d'ordinaire, chose aisée. Nous savons qu'une vertu y est requise et à quelles conditions nombreuses est liée sa perfection : il y faut la mémoire du passé, l'intelligence des circonstances présentes, la prévision sagace des conséquences éventuelles, l'habile comparaison des alternati-

(1) « Sunt rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem finem ut bonum; et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan., XIII, 56, *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*. Et quantum ad hoc ponitur caecitas mentis. » (IIª IIªᵉ, Qu. CLIII, art. 5.) — Saint Thomas prend ici l'exemple de la luxure; mais toute passion forte, autre que la luxure, si elle est violemment entraînée à son attrait — par exemple la colère ou la haine — tend elle aussi à capter la raison à son profit et, par conséquent, à troubler le discernement moral en tous ses actes : conseil, jugement, précepte.

ves, la docilité à recueillir opportunément l'avis des hommes éclairés et expérimentés : toutes choses qui réclament la pondération de l'esprit. Se jeter à l'action sans contrôle, en suivant, sans plus, l'impulsion première, se précipiter à satisfaire sa vengeance, sa gourmandise, sa volupté, rentre bien dans les mœurs courantes de la passion, surtout si la passion est vive. Le passionné ne veut pas réfléchir, il ne veut rien entendre, il n'écoute ni remontrances ni avis; il refuse de s'entendre lui-même, de s'arrêter à un instant de réflexion qui risquerait de lui faire manquer le plaisir dont il est avide (1).

Le jugement est le deuxième acte de la prudence et il clôt le conseil par la détermination de la meilleure action par la décision du choix. Il y faut, nous l'avons vu, une particulière rectitude de la raison, une intuition décisive et sagace qui réclame une attentive considération de tout l'esprit. On peut s'enfermer dans un conseil qui rumine avec lenteur et agite entre elles toutes les alternatives, sans qu'on aboutisse à en sortir. Il faut avoir mûrement considéré toutes circonstances et toutes éventualités pour arriver à bloquer toutes les considérations autres que celle qui l'emporte en valeur et provoque le jugement décisif. Or, que la pas-

(1) « Secundus actus est consilium de his quae sunt agenda propter finem; et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae. Unde Terentius dicit in *Eunucho*, act. I, sc. I, loquens de amore libidinoso : « Quae res in se neque consilium neque modum ullum habet, eam consilio regere non potes. » Et quantum ad hoc ponitur praecipitatio, quae importat substractionem consilii. » (*Ibid.*)

sion surgisse, et voici que le jugement en sa faveur semble bientôt le seul en situation, le seul qui offre des motifs valables. Cette insistance à ne pas vouloir envisager autre chose, cette application à énerver toute idée de résistance, amène, bien souvent, la faillite du jugement de conscience, du jugement moral, que seul pourtant devrait adopter le vertueux (1).

Enfin, la prudence a un acte dernier et principal : le précepte, qui intime les réalisations vertueuses. Nous connaissons les difficultés que présente ce passage de l'intention à l'action, du discours moral intérieur à la vie morale pratique. C'est le problème moral lui-même, dans tout son réalisme et son acuité : seul est vertueux celui qui produit des actes de vertu. La prudence n'est la prudence que lorsqu'elle mène la conscience au delà de cette impasse où tant de belles résolutions trouvent leur pierre d'achoppement. Or, c'est ici, précisément, que la passion concentre sa force d'arrêt, fait jouer son mirage et déploie son ensorcellement pour interdire une décision qui viendrait contredire sa convoitise. Qu'on le remarque, il peut arriver que la passion, même impérieuse, n'ait pas abouti à troubler le conseil ni à fléchir le jugement du discernement : on voit clairement qu'il faut repousser cette suggestion, renoncer à ce péché, à

(1) « Tertius actus est judicium de agendis : et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan. XIII, 9, de senibus luxuriosis : *Averterunt sensum suum... ut non recordarentur judiciorum justorum*. Et quantum ad hoc ponitur inconsideratio. » (*Ibid.*)

cette injustice, à cette vengeance, à cette sensualité; le jugement d'action est tout prêt à s'identifier au jugement de conscience. Oui, mais il y a loin de la coupe aux lèvres, loin des résolutions prises aux résolutions inébranlablement tenues; car la passion est toujours là avec son attrait et son effervescence; le vouloir demeure subjugué et le cœur captif. Pour le sacrifice demandé par la conscience, il faudrait, par exemple, fuir cette occasion, rompre la présence, etc. Et la passion insiste toujours. Et il arrive que, soudain, les belles résolutions tombent : on est repris, on succombe. C'est le rien qui retourne tout. Saint Thomas cite ici Térence : Quelqu'un proteste très haut vouloir se séparer d'une tentatrice, et voici : « Haec verba falsa lacrymula restinguet. » Une petite larme feinte met en déroute tous ces beaux discours (1).

La culpabilité de ce manque de prudence sous l'influence de la passion est celle du péché commis. Tout dépend de la loi morale à laquelle on

(1) « Quartus autem actus est praeceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiae, ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Et quantum ad hoc ponitur inconstantia. Unde Terentius dicit in *Eunucho*, *loc. cit.*, de quodam qui dicebat se recessurum ab amica : « Haec verba una falsa lacrymula restinguet. » (*Ibid.*) ; Cf. *De Malo*, Qu. xv, art. 4. — Dans la IIª IIªᵉ, Qu. LIII, art. 3 et 4, et Qu. CLIII, art. 5, saint Thomas oppose la précipitation au conseil et l'inconsidération au jugement. Dans le *De Malo*, Qu. xv, art. 4, au contraire, il oppose l'inconsidération au conseil et la précipitation au jugement. A vrai dire, ces imperfections du discernement prudentiel voisinent et s'incluent : l'inconsidéré dans son conseil le sera dans son jugement; la précipitation de son jugement résultera de l'inconsidération qu'il aura apportée dans son conseil.

désobéit, de la matière grave ou légère, de la part d'advertance et de volontaire que l'on apporte.

Sur cette part d'advertance et de volontaire, il y a de multiples distinctions à faire, selon la force impulsive de la passion et la clarté plus ou moins grande du jugement de raison. Voici, sous forme schématique, les diverses situations qui se peuvent présenter. Je n'entre pas dans le détail, puisque j'ai consacré un précédent ouvrage à cette question.

1° Exceptionnellement, avant tout contrôle de conscience, la passion surgit, excessive, anormale, ébranlant le cerveau par sa commotion et empêchant momentanément l'exercice de la raison et, par conséquent, tout discernement. Pas de responsabilité, sauf si l'on est cause, — par certains actes volontairement et antérieurement posés, — de l'excitation de la passion et de son extraordinaire véhémence.

2° Avant contrôle de conscience, la passion se déclare : cette fois, elle ne supprime pas l'exercice de la raison ni la possibilité du discernement; néanmoins, elle est assez violente pour troubler le jugement de la raison. Responsabilité atténuée par manque de volontaire parfait.

3° La passion se produit avant l'intervention de la raison; celle-ci garde la clarté de son jugement; mais l'attrait passionnel attire son approbation, entrave la perfection du discernement. C'est le cas dont nous venons de tracer la psychologie. Ici, responsabilité et possibilité de

péché grave ou léger selon la matière du péché. Toutefois, le péché de passion, bien qu'il puisse être un grave péché, est cependant moins grave, toutes choses égales, que le même péché commis par habitude ou malice.

4° Si la passion est excitée par la raison elle-même, si elle est pleinement voulue, flattée, encouragée, il y a, cette fois, entière responsabilité. Le manque de prudence est ici parfaitement volontaire (1).

4. LE MANQUE DE PRUDENCE PAR NÉGLIGENCE VOLONTAIRE.

Ce manque de prudence par négligence s'entend de l'omission volontaire des actes nécessaires au bon discernement. Nous savons ce qu'il faut d'actes réfléchis et successifs pour le bon discernement de l'action humaine dans des circonstances un peu compliquées. L'action humaine doit être raisonnée; c'est ce qui fait sa valeur, sa responsabilité, c'est-à-dire sa moralité, son caractère vertueux. Il est impossible d'être homme et d'agir en ne voulant pas raisonner ses actes. Il y a faute dans une pareille attitude, surtout si elle est habituelle; c'est mépriser l'ordre naturel et providentiel que de se précipiter à faire n'importe quoi, alors que l'on doit réfléchir et motiver ses actions en con-

(1) H.-D. Noble, O. P. : *Les passions dans la vie morale*, vol. II, chap. I, II et III.

naissance de cause. Sans doute, l'imprudent ne veut pas explicitement agir déraisonnablement, il n'érige pas la déraison en principe de conduite; mais il accepte implicitement qu'il en soit ainsi, puisqu'il néglige sciemment de réfléchir convenablement, avant d'agir, à la façon dont il doit agir (1).

Ce manque de prudence par négligence volontaire se spécialise en différents travers, selon que la déficience affecte l'un ou l'autre des actes de raison nécessaires à la prudence. A l'investigation réfléchie que réclame le conseil qui enquête des alternatives d'une action et qui suppose attention à l'expérience de la vie, docilité aux enseignements des sages, s'oppose la *précipitation* ou témérité. Au bon sens et à la perspicacité, qui doivent assurer en toute situation la rectitude du jugement pratique, s'opposent l'*inconsidération* et le *manque de circonspection*. A l'intimation préceptive, qui est l'acte propre de la prudence et dicte les réalisations, s'opposent la négligence, la paresse, l'inconstance. La *négligence* est le manque d'empressement à impérer la réalisation d'une action, décidée par le jugement. La *paresse* est l'attardement et la mollesse au cours de la réalisation. L'*inconstance* est l'arrêt en cours d'exécution : on ne poursuit pas, on n'achève pas le bien commencé (2). La

(1) IIª IIªᵉ, Qu. LIV, art. 1, 2 et 3.

(2) « Negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem : ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum; torpor remissionem quemdam importat in ipsa executione. » (IIª IIªᵉ, Qu. LIV, art. 2, ad 1.)

négligence est une faute du côté de l'intelligence; c'est une défaillance de la raison qui ne se décide pas à intimer la mise en pratique, tandis que la paresse et l'inconstance sont des déficiences de l'énergie du côté volontaire.

Pour ce qui est de la gravité de la faute d'imprudence par précipitation, inconsidération, négligence, paresse, inconstance, il faut voir à quelle omission d'actes, ou bien à quels actes fautifs, ce manque de prudence aboutit. Ici, jouent les normes courantes du dosage des responsabilités : Quelle loi a été enfreinte? Est-ce en matière grave ou en matière légère? Avec quelle conscience et quel volontaire a-t-on ainsi manqué à la prudence?

CHAPITRE XV

Les fausses prudences

SOMMAIRE :

LA « PRUDENCE DE LA CHAIR ». — LA PRUDENCE ASTUCIEUSE. — EXCESSIVE PRUDENCE A L'ENDROIT DES CHOSES TEMPORELLES. — EXCÈS DE SOLLICITUDE A L'ENDROIT DE L'AVENIR.

Nous avons étudié le manque de prudence par déficience ou par imperfection notoire des actes nécessaires au discernement.

Il faut étudier maintenant les fausses prudences, qui utilisent avec habileté tous les actes de la raison discernante, mais pour un mauvais résultat : la « prudence de la chair », la prudence astucieuse, la prudence excessive.

1. LA « PRUDENCE DE LA CHAIR ».

La « prudence de la chair », selon saint Paul, est opposée à la « prudence de l'esprit » (1). Il ne faut pas l'entendre d'un habile raisonnement au service des péchés sensuels. Il ne s'agit même

(1) Ad Rom. VIII, 7.

point de la prudence pécheresse dans sa recherche raisonnée d'une occasion de péché, mais plutôt de ce principe général de conduite : viser, comme but unique de toute sa vie, la possession et la jouissance des biens sensibles. Chercher en tout et partout le bien-être corporel, ordonner à cette poursuite ses intentions, son labeur et ses actes, en dédaignant de voir en Dieu la fin dernière, à la possession de laquelle devraient s'ordonner les intentions définitives : telle est la « prudence de la chair » (1). On le voit, c'est un état de conscience, point de départ d'habituels discernements. Au demeurant, la qualité discursive et l'armature psychologique du discernement et de tous ses actes s'affirment ici et quelquefois même de façon beaucoup plus avisée qu'au service de Dieu. Les « fils de ténèbres, disait Notre-Seigneur, sont plus prudents que les fils de lumière (2) ».

Quelle est la culpabilité de cette « prudence de la chair »? — Si l'on entend, par elle, la volonté habituelle et arrêtée de répudier Dieu comme fin dernière, de chercher avant tout les prospérités de ce monde et les jouissances sensibles qui en dérivent, cette intention générale de mépris envers Dieu et de dédain vis-à-vis des valeurs spirituelles et éternelles, — à condition qu'il y ait là consentement plein et délibéré —

(1) Prudentia est circa ea quae sunt ad finem totius vitae. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suae vitae. » (II[a] II[ae], Qu. LV, art. 1.)
(2) Luc, XVI, 8.

se présente comme une perversion volontaire de conscience qui est un péché très grave; et l'on comprend que saint Paul dise, de la « prudence de la chair » qu'elle « est ennemie de Dieu » (1).

Souvent, la « prudence de la chair » n'est pas, dans la conscience, à l'état de consentement réfléchi et explicite, mais à l'état de tendance prédominante qui, implicitement, ordonne, de fait, les intentions et les actes à la possession des biens de ce monde et, par elle, au bien-être corporel. Il y a des croyants à la foi nonchalante et engourdie qui, sans doute, ne répudient pas Dieu définitivement, mais qui, pratiquement, le tiennent pour un étranger qu'ils négligent : ils se conduisent comme s'ils n'étaient pas destinés à la vie éternelle, mais seulement à jouir le mieux possible de ce monde. Leur faute est moins grave. Ils se convertiront à la « prudence de l'esprit » plus facilement que les obstinés dans le dédain de Dieu, encore que ces derniers puissent venir à résipiscence.

Au demeurant, les uns et les autres, dans leur volonté explicite ou implicite d'être surtout des « mondains » et des jouisseurs, ne sont pas condamnés à faire œuvre de péché dans toutes leurs actions. Les consciences les plus vertueusement reliées à Dieu peuvent amoindrir leur fidélité et même se commettre, quelquefois et plus ou moins gravement, dans la « prudence de la chair », jusqu'au sursaut de conversion et de grâce qui les ramènera à la « prudence de

(1) Ad Rom., VIII, 7.

l'esprit ». Pareillement, ceux qui jouissent de la vie, en dédaignant de placer en Dieu leur suprême intérêt, ne se comportent pas, en toutes leurs actions, sous l'influence de cette volonté pécheresse : un bon naturel, une éducation d'honnêteté ou des dispositions heureuses les préservent de penchants désordonnés; sur certains points, leur vie morale peut être fort louable : tel individu, qui est un « sensuel » au sens péjoratif du mot, ne manque pas de probité, ni de loyauté, ni de dévouement à l'égard d'autrui, ni de conscience dans ses devoirs d'état familiaux et sociaux. Tel autre, qui est un « sacripant » au point de vue religieux, présente des mœurs privées assez correctes, voire même sévères.

Il est donc bien entendu qu'il faut qualifier de péché grave la « prudence de la chair » quand, dans un sens absolu, elle est la visée du bien-être corporel comme but unique et dernier de toute la vie, avec aversion et répudiation du but final en Dieu; car il ne peut y avoir plusieurs fins ultimes. Il ne s'agirait de « prudence de la chair » que dans un sens très relatif si, la complaisance en Dieu comme but suprême étant sauvegardée dans la conscience, celle-ci se laissait aller, avec excès, à l'attrait du bien-être corporel, mais sans vouloir, pour autant, se détourner complètement de Dieu et mettre dans cette jouissance son but définitif. Dans ces conditions, rechercher ce bien-être avec exagération n'est que péché véniel.

Une prudente sollicitude dans cet ordre de choses, loin d'être blâmable, est parfaitement licite : user avec mesure des biens sensibles et goûter le plaisir qu'ils apportent est commandé par une fin morale. La vertu de tempérance nous prescrit de veiller avec soin sur la nourriture de notre corps, sur notre santé, sur le confort, l'hygiène, les aises et l'agrément de la vie : c'est nécessaire pour le bon travail intellectuel ou manuel, pour la contemplation comme pour l'action, pour faire rendre leur maximum à nos volontés et à nos activités humaines. Ici, ne parlons pas de « prudence de la chair », mais de vertueuse prudence (1).

(1) « Prudens aliquis dicitur dupliciter : uno modo, simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitae; alio modo secundum quid scilicet in ordine ad aliquem finem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione vel in aliquo hujusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiae rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitae, sic est peccatum mortale : quia per hoc homo avertitur a Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos. Si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiae, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale : unde non constituit finem totius vitae in delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis deferat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis; quia sic utitur homo cura carnis ad finem. » (IIa IIae, Qu. LV, art 2.)

2. LA PRUDENCE ASTUCIEUSE.

Dans la « prudence de la chair », la faute n'est pas de manquer de discernement, mais de l'utiliser au service de cette fin mauvaise : l'unique souci de jouir de la vie. D'ordinaire, le jouisseur va à ses plaisirs sans passer par des voies tortueuses. Il cherche à accroître son bien-être, à le raffiner chaque jour davantage par des moyens appropriés dont il ne cache pas le jeu. C'est son art à lui de découvrir les bonnes occasions et d'en tirer tout le profit de jouissance qu'elles recèlent. Parfois cependant, — surtout quand il y a difficulté d'extorquer chez un autre une complicité de plaisir, — des moyens illicites, frauduleux, hypocrites et menteurs peuvent être longuement ruminés, puis mis en œuvre. A la « prudence de la chair » s'ajoute alors la prudence astucieuse.

Mais l'astuce n'est pas liée de soi à la recherche des satisfactions d'ordre sensible, elle peut avoir cours dans le discernement de toute action qui se rapporte à autrui : elle trompe cet autrui quand, lui voulant du mal, elle paraît employer des moyens honnêtes. Elle le trompe encore quand, lui voulant du bien, elle y procède par des moyens illicites. L'astuce a deux étapes : il y a, tout d'abord, la préméditation intérieure — parfois longuement raisonnée — de ces moyens trompeurs : c'est l'astuce proprement dite, de

même que la prudence véritable est la méditation réfléchie et sagace des loyaux moyens de la vertu. Mais, il ne suffit pas de ce conseil sur les moyens trompeurs qu'on se propose d'employer, il faut mettre ceux-ci à exécution, réaliser effectivement la tromperie, soit par la ruse des paroles, soit par la fraude des actes (1).

Il y a des gens méchants qui ne dissimulent point leurs projets malveillants et découvrent tout de suite leurs batteries, surtout lorsqu'une violente passion les anime. La colère et l'orgueil sont ostentatoires et proclament d'avance leur plan de vengeance et de domination, si bien que celui qui risque d'en être victime peut s'en garer à temps. La passion sensuelle est plus rusée, il lui arrive de viser de très loin ses proies; mais ses desseins et ses procédés sont toujours si banalement les mêmes qu'il est assez facile de les éventer. L'astucieuse tromperie, avec ses paroles rusées et ses actes fraudeurs ou frauduleux, a son champ privilégié dans les fautes d'injustice à l'égard d'autrui : roueries employées pour dénigrer le prochain, paroles à double entente, réticences calculées, louanges

(1) « Ad astutiam pertinet assumere vias non veras sed simulatas et apparentes ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Uno quidem modo in ipsa excogitatione viarum hujusmodi : et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis : et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quamdam executionem astutiæ. » (IIa IIae, Qu. LV, art. 4.) Voir *ibid.*, art. 3 et 5.

amoncelées à plaisir pour mieux lancer le trait empoisonné; échanges commerciaux qui falsifient la quantité et la qualité des marchandises; paroles menteuses ou captieuses dans les mille façons d'estamper le client.

Que ceux qui n'ont pas scrupule de léser injustement leur prochain aient recours aux mensonges rusés, rien de bien étonnant; mais, que l'on se serve d'une astucieuse prudence, avec de bonnes intentions, et dans le but d'être bienfaisant pour autrui, voilà qui surprend davantage. Même en vue du bien, l'astuce des moyens employés est une faute, à cause de sa simulation et de son manque de vérité.

Il y a des personnes, d'ailleurs bienveillantes et bien intentionnées, qui ne jouent presque jamais franc dans leurs rapports avec nous. Malgré leurs paroles aimables, nous ne saisissons pas au juste ce qu'elles pensent ni ce qu'elles veulent. Devant leurs compliments flatteurs et leur empressement d'affabilité, nous sommes portés à nous défier, devinant qu'au delà de ces protestations d'amitié elles méditent de nous demander un service qui nous coûtera. Si, effectivement, elles nous demandent ce service, c'est en alléguant des motifs qui ne sont pas vrais ou qui ne sont qu'à demi vrais. Toute une diplomatie est déployée, où se mêlent mensonges, simulation et dissimulation, afin de capter notre assentiment. Pour nous extorquer un secret que nous sommes tenus de garder, elles plaident le faux pour savoir le vrai, affirment être rensei-

gnées sur ce qu'elles ignorent. Pour nous toucher et nous prendre, elles affichent des sentiments d'intérêt, d'amitié, de tristesse ou de contentement qu'elles n'éprouvent point.

Sans doute, il y a une prudence de la vérité. Une certaine diplomatie est souvent obligée dans nos rapports avec autrui, de même que le ménagement des personnes et l'accommodation aux cas individuels. Mais, la prudence astucieuse, avec son art des faux semblants et des procédés trompeurs, est blâmable et fautive.

3. EXCESSIVE PRUDENCE A L'ENDROIT DES BIENS TEMPORELS.

Il y a des prudences excessives par la trop grande sollicitude qu'elles impliquent, surtout quand elles visent des biens relatifs, auxquels nous n'avons droit que dans une juste mesure et dont l'obtention est souvent hors de nos prises. Telle est la sollicitude inquiète et affairée à l'endroit des biens temporels.

Certes, nous avons un strict besoin des biens temporels pour sustenter notre vie. Rien de plus légitime que ce souci : nous sommes en dépendance de ces biens pour vivre, non seulement selon le strict nécessaire, mais encore selon les convenances de notre état de vie, de nos responsabilités et de nos charges. Il nous les faut, afin de pouvoir remplir tous nos devoirs personnels, familiaux et sociaux. Vivre et tenir notre place

dans la vie, faire œuvre qui vaille : voilà qui exige la possession des biens temporels (argent, bénéfices, bonne santé, confort du logement et de l'habillement, nourriture, situation lucrative, train de vie, repos et agréments, etc.). Nous devons être soucieux d'avoir ces biens en suffisance, de ne pas les laisser péricliter, de les accroître par tous les moyens honnêtes qui les mèneront jusqu'à la prospérité.

Dans les âmes ouvertes à la foi, qui savent que les biens éternels sont premièrement et définitivement désirables, la prudence surnaturelle est obligée de se départir d'une excessive sollicitude à l'endroit des biens temporels. La sollicitude est une préoccupation de l'esprit qui s'absorbe dans la pensée de conquérir un bien ou de le conserver. Cette préoccupation est d'autant plus inquiète que plus grande est la crainte de manquer ce bien ou de le perdre; car, si l'on possède celui-ci dans la sécurité, nécessairement la sollicitude doit diminuer sinon s'apaiser. Il suit que la sollicitude à l'endroit des choses temporelles peut être illicite de plusieurs façons.

Tout d'abord, il y a excès lorsque s'affirme la préoccupation exclusive des valeurs matérielles et des propriétés humaines, appréciées comme les seuls biens valables, alors que Dieu et les réalités spirituelles apparaissent comme aussi peu dignes d'intérêt que possible. Dans ce rejet, explicite ou seulement implicite, de la véritable fin dernière, nous retrouvons quelque chose du péché de la « prudence de la chair »,

dont nous avons parlé plus haut. Tel est le cas — avec des nuances individuelles diverses — de ces croyants dont la foi « morte » est sans influence sur leur vie morale. Continuellement oublieux de Dieu, ils ne vivent que pour l'argent qu'ils gagnent et les richesses qu'ils amassent. Ce n'est qu'en face de la mort et devant la perte définitive de tout qu'ils penseront peut-être à élever leur espoir vers les réalités éternelles (1).

La sollicitude des choses temporelles est encore illicite, quand la préoccupation de se les procurer est à ce point absorbante qu'elle ne laisse plus de place pour la préoccupation des biens spirituels. Il s'agit ici d'un affairement intérieur, dans une pensée continuellement tendue et cupide, et non du manque de temps pour les pratiques religieuses de stricte nécessité. Il y a des existences absorbées chaque jour, du matin au soir et même le dimanche, par un labeur continu, et qui n'en sont pas moins fidèles à Dieu et qui vivent de l'espérance du ciel. Il y a, au contraire, des vies désœuvrées qui sont perpétuellement hantées de leurs profits, de leur lucre, des succès de leurs spéculations bancaires. Par cette continuelle obsession, la conscience s'habitue à se désaffecter des biens surnaturels,

(1) « Sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod majus studium adhibetur ubi est timor deficiendi; et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo ex parte ejus de quo sollicitamur : si scilicet temporalia tanquam finem quaeramus... » (IIª IIªᵉ, Qu. LV, art. 6.)

du moins à ne plus les apprécier à leur juste valeur (1).

Enfin, la sollicitude à l'endroit des biens temporels est blâmable quand, ayant apporté toute la diligence possible à se les procurer, on persiste, quoique les possédant en suffisance, dans l'agitation et dans la crainte continuelle de manquer du nécessaire. Il y a, dans cette inquiétude apeurée, un manque de possession de soi-même et de vue raisonnable : les biens humains sont caducs; autant ils sont difficiles à gagner, autant ils sont faciles à perdre. Mais, tout en veillant avec soin aux causes réelles ou menaçantes de perte, il ne faut pas en créer d'imaginaires et ainsi se tourmenter à vide. Cet excès de trouble est, au surplus, un manque de confiance en la Providence. Notre-Seigneur le réprouve en faisant valoir les bienfaits dont Dieu gratifie le corps et l'âme de l'homme, au delà de la sollicitude que celui-ci peut avoir; la protection que Dieu accorde aux animaux et aux plantes qui se passent de toute aide humaine; enfin la Providence qui ne manque jamais à personne. C'est parce qu'ils ne connaissent pas cette Providence divine que les hommes sans foi sont si fréquemment affairés à la poursuite des biens temporels. Et c'est pourquoi il faut conclure, avec le Seigneur, que notre principale sollicitude doit se

(1) « Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procurenda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principalius inservire debet, retrahitur. Et ideo dicitur Matth., 13, 22, quod *sollicitudo saeculi suffocat verbum...* » (*Ibid.*)

tourner vers les biens spirituels, avec la ferme espérance que le nécessaire ne nous manquera pas, si nous faisons, dans ce but, tout ce que nous devons (1).

4. EXCÈS DE SOLLICITUDE A L'ENDROIT DE L'AVENIR.

Saint Thomas cite encore un autre cas de prudence excessive : celle qui s'inquièterait intempestivement des éventualités de l'avenir.

Il n'y a pas d'œuvre vertueuse qui ne soit revêtue des circonstances qu'elle exige, et le discernement doit en avoir une connaissance exacte. Parmi les circonstances d'une action, il y a le temps opportun et précis, dans lequel elle doit se dérouler. « A chaque affaire, son temps et son opportunité », dit l'Ecclésiaste; et ceci s'applique non seulement à l'œuvre extérieure elle-même, mais encore à la sollicitude intérieure qui doit présider à l'ordonnance de cette œuvre. A chaque temps doit donc s'adapter une sollicitude spéciale : en été, on doit prendre souci

(1) « Tertio modo ex parte timoris superflui : quando aliquis timet ne, faciendo quo debet, necessaria sibi deficiant. Quod Dominus excludit tripliciter. Primo propter majora beneficia homini praestita divinitus praeter suam sollicitudinem, scilicet corpus et aninam. Secundo propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suae naturae. Tertio ex divina providentia, propter cujus ignorantiam Gentiles circa temporalia bona quaerenda principalius sollicitantur. Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus. » (*Ibid.*)

de la moisson et, en automne, de la vendange. Si, au temps d'été, on était déjà préoccupé de la vendange, ce serait une sollicitude de l'avenir véritablement excessive. Le Seigneur défend pareil excès quand il dit : « Ne soyez pas en sollicitude de demain », car il ajoute : « Demain réclamera sa spéciale sollicitude », c'est-à-dire celle qui suffira à l'attention de l'âme. « A chaque jour suffit son mal », c'est-à-dire son pénible souci (1).

Pourquoi la sollicitude de l'avenir doit-elle ainsi se limiter? Tout d'abord, parce qu'il y a là une préoccupation inutile et donc déraisonnable; si elle porte sur ce qui, de l'avenir, est imprévisible, c'est une inquiétude en pure perte. D'autre part, nos actions sont assez compliquées et assez enchevêtrées dans leurs circonstances immédiates pour que nous leur donnions toute notre attention; autrement, c'est risquer de mal faire ce qui nous incombe dans le temps présent. Evidemment, il faut, ici, se tenir dans la juste

(1) « Nullum opus potest esse virtuosum nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundum illas Eccl., VIII, 6 : *Omni negotio tempus est et opportunitas.* Quod non solum in exterioribus operibus sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique autem tempori competit propria sollicitudo : sicut tempori aestatis competit sollicitudo metendi; tempore autumni vindemiae. Si quis ergo tempore aestatis de vindemia jam esse sollicitus, superflue praeoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde hujusmodi sollicitudinem tanquam superfluam Dominus prohibet, dicens Matth., VI, 14 : *Nolite solliciti esse in crastinum.* Unde subdit: *Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi*, idest suam propriam sollicitudinem habebit, quae sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit : *Sufficit diei malitia sua*, idest afflictio sollicitudinis. » (IIª IIªᵉ, Qu. LV, art. 7.)

mesure : il y a des choses que l'on doit opportunément prévoir; la fourmi a raison de travailler en été pour se nourrir l'hiver. En somme, tout ce qui est normalement prévisible des événements futurs, même à longue échéance, doit retenir notre attention. L'excès vise l'inquiétude agitée qui se nourrit de pures imaginations et d'hypothèses qui ne se rattachent à aucune réalité certaine ni même vraisemblable.

***

Les fausses prudences, que nous venons d'analyser, font valoir, par contraste, à quoi tient la vertueuse prudence. Celle-ci ne consiste pas seulement dans un correct raisonnement : le prudent « selon la chair » et l'astucieux sont d'excellents et avisés raisonneurs, mais ils raisonnent pour servir des fins illicites. Ne détachons jamais la prudence de sa base, c'est-à-dire des convictions morales, que son sagace discernement s'emploie tout entier à servir.

D'autre part, ce discernement prudentiel est essentiellement réaliste : c'est le vrai pratique qu'il décrète; c'est une action bien encadrée de ses circonstances réelles qu'il doit saisir avec netteté. Dès que l'esprit fait entrer en ligne de compte des événements hypothétiques, des vues a priori, des prévisions imaginaires, son discernement devient flottant, il s'agite dans le vide et porte à faux.

CHAPITRE XVI

Les différentes espèces de prudence

SOMMAIRE :

LA PRUDENCE SOCIALE. — LA PRUDENCE DU CHEF. — LA PRUDENCE DU SUBORDONNÉ.

La prudence est-elle une vertu strictement individuelle, faite seulement pour assurer la moralité personnelle; ou bien, à côté de cette prudence individuelle, en existe-t-il d'autres qui envisagent nos rapports de conduite à l'endroit des différents groupes sociaux auxquels nous appartenons et des différentes fonctions que nous avons à remplir?

L'homme ne vit pas seul; il est englobé dans des groupements divers. Nous pouvons avoir à diriger et à commander, ou tout simplement à obéir. Ces groupes plus ou moins élargis, qui enveloppent notre individualité, ont respectivement leur but à atteindre et, par conséquent, une moralité collective, dont nous ne pouvons nous désintéresser. Sans doute, quelques-unes de nos actions morales sont strictement privées; mais une foule d'autres ont un retentissement social. D'ailleurs, notre moralité privée elle-

même n'est pas sans rapport, au moins indirectement, avec la moralité sociale. La question est donc de savoir si, outre la prudence individuelle qui dirige la moralité de chaque homme, il n'y a pas lieu d'envisager la nécessité d'autres prudences ordonnées à des discernements spéciaux : celui de gouverner, celui d'obéir, celui de diriger une famille, etc.

1. LA PRUDENCE SOCIALE.

Il s'agit, ici, d'une prudence dont le discernement se rectifie sur un bien, commun à « plusieurs ». Ce bien commun n'est pas le bien général de l'humanité. Il varie selon les différents groupements qui entourent l'homme; celui-ci a une famille, une cité, une patrie; il appartient à divers groupes collectifs. Chaque groupe a une directive d'ensemble vis-à-vis de laquelle chacun de ses membres doit être rectifié moralement.

Il est bien clair que la prudence de celui qui détient l'autorité et préside au bien commun doit porter plus loin que sa prudence strictement individuelle. On peut savoir se conduire et ne pas être apte à exercer l'autorité; on peut être un honnête homme, un bon chrétien, et n'être qu'un mauvais administrateur. La prudence gouvernementale demande des savoirs multiples, une longue expérience des hommes, un sens avisé de l'intérêt général et une adap-

tation souple aux individus et à leurs ressources diverses : il y faut une sagacité toute particulière qui n'est pas l'apanage de tous (1).

Sans doute, la prudence individuelle peut être une préparation lointaine à la bonne direction des autres, surtout s'il s'agit d'une direction où doit dominer le point de vue moral. Le vertueux, qui sait se gouverner lui-même, est, en soi, plus apte à gouverner les autres que celui qui a peu de vertu. Mais, l'un n'implique pas l'autre absolument. Des dons naturels heureux, assurant du savoir-faire et une compréhension des intérêts généraux, peuvent suffire, en dehors d'une grande vertu personnelle, à exercer l'autorité. Ce n'est pas là un idéal; mais, du moins, c'est une preuve que la prudence « politique » diffère de la prudence individuelle. Au demeurant, commander aux autres et les diriger vers le bien commun et, à travers lui, vers leur bien personnel, est, pour celui qui commande, une continuelle exhortation à prendre souci de sa propre moralité, afin que celle-ci concoure à la prospérité commune (2).

(1) « Ad prudentiam pertinet regere et praecipere. Et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et praecepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiae. Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur et perfecta ratio regiminis : tanto enim perfectius regimen est quanto est universalius ad plura se extendens et ultiorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae. » (IIa IIae, Qu. L, art. 1.) Cf. IIa IIae, Qu. XLVII, art. 10.)

(2) IIa IIae, Qu. XLVII, art. 10, ad 2; art. 11, ad 2.

Il semblerait que cette prudence sociale dût être exclusivement dans le chef et que le subordonné n'en eût pas besoin, puisque celui-ci n'a qu'à se soumettre et à obéir. Cependant, dit saint Thomas, si cette prudence sociale doit éminemment se trouver dans le chef, elle doit aussi se trouver dans le subordonné, qui a le devoir de bien obéir, d'obéir avec toute sa raison, avec un discernement éclairé qui lui dictera de servir le bien commun à travers les ordres du chef. Celui-ci décrète les lois, il est comme l'architecte qui conçoit le plan et l'impose. C'est donc en lui, d'abord, que doit être la prudence « politique »; mais elle est, par dérivation, dans le subordonné qui, comme l'ouvrier, s'assimile le plan et l'exécute. Non pas que la prudence du subordonné soit identique, dans ses formules et ses points de vue de discernement, à celle du chef : le subordonné accomplit les actions que commande le chef; mais le chef, en les commandant, s'inspire de raisons qui sont plus universelles que les raisons qui motivent la prudence du subordonné : le même chef, en vue du bien commun, soumet à des obédiences diverses la multitude de ses sujets, semblable en cela, — pour reprendre la même comparaison, — à l'architecte qui commande tous les ouvriers, lesquels exécutent le plan d'ensemble par des travaux différents (1).

(1) « Prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem prudentiae. Manifestum est autem quod subditi in

Pour mieux saisir la nécessité de la prudence « politique », chez le subordonné, il faut faire état d'une autre vertu qui lui est préalablement nécessaire : la justice « légale », par laquelle, comme membre d'une collectivité, comme partie d'un tout, il ordonne ses activités, ses œuvres, son dévouement, voire sa moralité personnelle, à l'intérêt général. Ce n'est pas le lieu de décrire de quelle façon et jusqu'à quel point il importe que s'accomplisse ce devoir. En tout cas, celui-ci est certain; et il n'est pas si facile. Pour certains caractères, individualistes à l'excès, ce souci du bien commun et cette active collaboration à l'intérêt général n'est pas une tendance spontanée; il y faut un effort persévérant et l'acquisition lente d'une vertu éprouvée. Or, précisément, la prudence « politique » vient servir, par son discernement intelligent, les réalisations vertueuses de la justice « légale » qui observe les lois et obéit aux ordres de l'autorité. Elle est à la justice « légale » ce que la prudence individuelle est à la vertu morale individuelle (1).

quantum subditus est, et servi in quantum servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi inquantum est servus, nec subditi in quantum est subditus. Sed quia quilibet homo, in quantum rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in 6. Ethic., in subditis autem ad modum artis manu operantis. » (IIa IIae, Qu. XLVII, art. 12.) Cf. IIa IIae, Qu. L, art. 2; *ibid.*, ad 2.

(1) « Sicut omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis justitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur politica; ut sic se habet politica ad justitiam legalem, sic se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem. » (IIa IIae, Qu. XLVII, art. 10, ad 1.)

2. LA PRUDENCE DU CHEF.

Le chef fait régner la justice qui a trait au bien commun, sous la direction de sa prudence. C'est pourquoi les vertus qui lui sont les plus nécessaires sont : la prudence et la justice (1). Ici, par justice, il faut entendre l'ordonnance de toutes choses à la prospérité du bien commun par les lois et commandements qui assurent cette prospérité. A ce bien commun, concourent tous les membres du groupe, et ils en reçoivent bénéfice pour leur bien individuel. Aussi, le chef doit-il viser à faire atteindre leur fin à ses subordonnés. Il est élevé au-dessus d'eux pour assurer leur perfection humaine et divine. Dans ses ordonnances, il aura soin de ne pas viser son intérêt propre, mais l'intérêt général, et, en cette vue, l'intérêt bien entendu de ses sujets. Il s'affranchira de ses préjugés affectifs et de toute partialité, soucieux d'objectivité et d'une répartition équitable des bénéfices communs, des fonctions et des charges selon les mérites, les qualités ou les aptitudes de chacun. Dans sa prudence, il aura une claire vue des possibilités et des ressources de ses inférieurs : on ne dirige pas d'une façon uniforme et automatique des hommes libres et très différenciés dans leur personnalité. Le chef d'un groupement à finalité morale, et surtout à finalité surnaturelle, doit

(1) IIa IIae, Qu. L, art. 1, ad 1.

s'aviser de tous les comportements et conditionnements de ceux qu'il dirige et qu'il doit conduire à leur perfection en assurant les intérêts supérieurs du bien commun.

Pour être vertueuse, la prudence gouvernementale devra être rectifiée sur l'extension et la limite de l'autorité qu'elle détient et met en œuvre. On ne peut imposer à quelqu'un d'accepter, comme étant une vérité, ce qui est une erreur, comme étant raisonnable ce qui, devant le clair bon sens, est manifestement absurde. On ne peut pas commander pour soi la sympathie ni l'amour : l'amitié est un don libéral et jamais une dette; Dieu seul a le droit de commander pour soi l'amour. L'autorité humaine n'a pas prise sur les droits humains essentiels : droits à la vie, à la subsistance, à la liberté morale. On n'a pas pouvoir de vie et de mort sur ses subordonnés, on ne peut compromettre leur santé, les affamer, les séquestrer. Les parents ne peuvent pas imposer à un enfant un mariage qui ne plairait qu'à eux, ni empêcher un autre de leurs enfants d'entrer en religion. L'autorité sociale, en cas d'injuste agression contre la nation, peut commander au citoyen de partir en guerre et de s'exposer à la mort : répondre à cet ordre est, d'ailleurs, le devoir strict du citoyen.

Tout en ne dépassant pas les limites de sa juridiction, le chef peut imposer à ses subordonnés l'observation de la loi morale commune, du moins dans ses actes extérieurs. Par exemple, un supérieur religieux doit réprimer le men-

songe, les procédés injustes ou injurieux, l'intempérance, le dénigrement, toute faute qui est publique et scandaleuse. Il peut commander l'observance de la loi divine positive : la sanctification du dimanche, l'abstinence, et en punir les infractions. Après cela, son domaine de commandement est celui des Constitutions qui régissent la communauté et son genre spécial de vie : par exemple, pratique des vœux religieux, observances régulières, y compris celles qui viennent des coutumiers et des réglementations diverses. Il peut porter des lois et interpréter les lois existantes en vue de leurs applications pratiques. A sa sagesse, de voir ce qui est nécessaire ou opportun, selon les circonstances, étant donné le bien général sur lequel il doit toujours se régler.

Si le chef a le droit et le devoir de commander, il a conséquemment le droit et le devoir de punir les infractions à la loi et aux ordres qu'il donne. Il saura, ici, allier la fermeté à la clémence, la sévérité à la mansuétude. Il ne sera ni brutal ni violent, mais il résistera avec force aux récalcitrants et châtiera, pour leur amendement, les délinquants (1).

Ces brèves notes, très incomplètes, sur l'exercice vertueux de l'autorité, veulent surtout marquer la nécessité, chez le chef, d'une prudence

(1) En ce bref raccourci sur l'exercice de l'autorité et sur les vertus qu'elle réclame, nous ne pouvons songer à donner les textes de saint Thomas qui y correspondent. On les trouvera IIª IIªᵉ, Qu. CIV, CVIII, CLVII.

spéciale et appropriée, qui lui dictera d'être profondément raisonnable, c'est-à-dire de mettre d'accord son commandement avec les exigences du bien commun dont il est le gardien responsable.

3. LA PRUDENCE DU SUBORDONNÉ.

Le subordonné devra, lui aussi, être profondément raisonnable dans le service du bien commun et dans la soumission aux ordres du chef. A cet effet, lui est nécessaire une prudence « politique » qui réponde à celle du supérieur : par elle, il s'ordonne à l'intérêt général, en se soumettant aux lois posées par la prudence de l'autorité. Il n'a pas qu'à se gouverner lui-même selon sa prudence privée, mais à prendre sa part des obligations créées par le bien commun, à y dévouer ses actions, ses œuvres, sa vie. Sa prudence « politique », rectifiée sur cette fin, doit donc employer son actif discernement à réaliser ces deux attitudes vertueuses qui conviennent au subordonné : le respect de l'autorité et l'obéissance à ce qu'elle commande.

Le chef, en tant qu'il gouverne, représente une certaine excellence. Puisqu'il a pour fonction de diriger ses sujets, il est au-dessus d'eux; car ce qui meut, dit saint Thomas, est supérieur à ce qui est mû; le pilote qui tient le gouvernail est supérieur au navire qu'il conduit. Précisé-

ment, cette situation éminente, cet état de dignité dans lequel il est constitué, exige que ses subordonnés lui témoignent, comme une dette, honneur et respect.

Ce n'est donc pas à cause de ses qualités personnelles — dons naturels de l'esprit, science humaine, vertus privées, caractère sympathique, — que nous devons au supérieur cet honneur révérentiel; mais parce qu'il est à notre tête pour nous gouverner. Il détient l'autorité et, tant qu'il la détient légitimement, il doit être honoré; et, à travers lui, doit être honorée toute la communauté aux destinées de laquelle il préside. Il nous arrive d'estimer quelqu'un pour sa valeur morale ou intellectuelle, sans qu'il soit notre chef. Cette estime n'est qu'une marque d' « honnêteté » et qui pourrait se traduire ainsi : « cela convient », mais ce n'est pas une obligation de justice comme le respect à l'égard du supérieur. A celui qui nous régente, à cause de cela même et indépendamment de sa valeur personnelle, nous devons considération et révérence. Ce dû de justice indique que l'on peut nous y contraindre : le supérieur a non seulement le droit, mais le devoir, de punir ceux qui lui manqueraient de respect et tout particulièrement dans l'exercice de son autorité (1).

La prudence « politique » impose au subordonné non seulement le respect de l'autorité, mais encore l'obéissance à ce qu'elle commande.

(1) IIa IIae, Qu. CIII, art. 2 et 3.

L'obéissance vertueuse est caractérisée par l'acquiescement intérieur, la soumission pleine et entière de la volonté à la volonté du supérieur. Exécuter passivement un ordre reçu, accomplir matériellement ce qui est commandé sans l'acceptation intérieure de la dépendance, c'est-à-dire sans l'intention, applaudie par la conscience, d'agir parce que telle est la volonté du chef : cela suffit peut-être pour ne pas être réprimandé ou puni; mais cela ne suffit point pour l'obéissance vertueuse. Certes, l'obéissance passive peut ne pas manquer de valeur humaine par les tâches qu'elle accomplit : on a exécuté une consigne, mais il reste qu'on n'a pas obéi vertueusement. Le raisonnable de l'obéissance est la remise entière de sa volonté à celle du supérieur, quand celui-ci commande.

Ce raisonnable de l'obéissance ne consiste pas à comprendre d'avance les motifs du commandement qui est donné, ni surtout à en demander raison. L'inférieur n'a pas à poser la question : « Pourquoi me demande-t-on cela? Est-ce raisonnable? » C'est affaire à la vertueuse sagesse du chef de ne commander que ce qui est raisonnable par rapport au bien commun. Il n'est souvent ni prudent ni même permis à celui qui exerce l'autorité de dévoiler les raisons de ses ordres. Il peut le faire, certes, s'il le juge bon et opportun; mais il ne le doit pas. Le sujet, s'il est vertueux, n'a pas à le réclamer; il présumera toujours le bien-fondé du commandement : c'est dans la volonté de se soumettre,

et dans cette soumission même, que résident la valeur et la vertu de son obéissance (1).

Si nous écrivions un traité en règle de l'obéissance et surtout de l'obéissance religieuse, il faudrait apporter bien d'autres considérations : montrer par exemple ce que la charité surnaturelle ajoute à la prudence « infuse » sociale, chez le supérieur et chez l'inférieur, et encore ce que peut devenir l'obéissance lorsqu'elle est consacrée par le vœu religieux et se présente comme un acte d'hommage, le plus haut qui puisse être offert à Dieu, dans le sacrifice complet de soi-même. Mais, présentement, nous marquons simplement la nécessité d'admettre diverses espèces de prudences, venant s'ajouter à la prudence individuelle.

***

Saint Thomas en nomme encore d'autres : la prudence familiale, par laquelle on gère parfaitement un foyer en tous ses intérêts humains et divins (2) ; la prudence militaire chez ceux qui ont à veiller à la sauvegarde de la nation en jugeant et en décidant de la guerre (3) ; la prudence diplomatique chez les ministres d'Etat (4). On pourrait, sans aucun doute, continuer l'énumération. Quand, dans certaines fonctions émi-

(1) IIa IIae, Qu. CIV.
(2) IIa IIae, Qu. 2, art. 3.
(3) IIa IIae, Qu. L, art. 4.
(4) Voir chapitre XX.

nentes, le discernement de la bonne action est particulièrement difficile, parce qu'il demande une expérience de vie et même un savoir technique qui n'est pas l'apanage commun, il y a lieu de distinguer une prudence qui, dans son ordre et dans son cadre d'objet, doit s'ériger comme une vertu distincte. Le même individu peut cumuler plusieurs de ces vertueuses prudences, obligé qu'il est d'être à la fois un homme moral, un chef, un père de famille, etc. Dès qu'il doit dépasser la zone de la moralité individuelle, le vertueux discernement doit entrer dans des spécialisations qui ont besoin, chacune, d'une information, d'une compétence et d'une dextérité de jugement qui ne s'improvisent pas à la légère et ne sont pas interchangeables.

TROISIÈME PARTIE

LES DIVERS ÉTATS DE LA CONSCIENCE AU POINT DE VUE DU DISCERNEMENT MORAL

CHAPITRE XVII

Diversité des consciences individuelles

SOMMAIRE :

A QUOI TIENT L'INÉGALITÉ DES CONSCIENCES. — ENRICHISSEMENT DE LA CONSCIENCE. — APPAUVRISSEMENT DE LA CONSCIENCE.

La conscience est donc un jugement de notre raison appréciant la valeur morale de nos actes. Quand ce discernement part de convictions morales appuyées par des vertus déjà établies, quand il est au service d'une volonté efficacement tendue vers le bien, dans l'élan de la charité pour Dieu, il devient le discernement de la vertu cardinale de prudence.

Se figurera-t-on que ce verdict moral présente la même clarté impérative chez tous les hommes? La conscience n'existe pas *en soi,* mais dans les individus. Elle est la raison même de chacun, raisonnant, appréciant et jugeant sa conduite d'après ses convictions morales. Or, les hommes sont loin de se ressembler par leurs convictions et leur volonté morale, comme par la sagacité de leur discernement vertueux. Il

nous faut voir à quoi tient l'inégalité des consciences; puis, très brièvement, comment une conscience s'enrichit ou s'appauvrit moralement.

1. A QUOI TIENT L'INÉGALITÉ DES CONSCIENCES.

La conscience étant un jugement de l'intelligence, il semblerait, de prime abord, que l'inégalité des consciences individuelles dût provenir d'une inégalité intellectuelle. Il n'en est rien, pourtant. Les gens les plus intelligents ne sont pas les plus consciencieux. Le savoir étendu et érudit peut fort bien voisiner avec la médiocrité de la conscience. La science morale elle-même, si elle sert au premier chef à éclairer la conscience des autres, peut n'être que d'un faible secours chez celui qui possède cette science. La théologie morale prononce des principes qui restent généraux; elle n'exploite pas ceux-ci immédiatement. Elle reste une spéculation abstraite, une logique de l'esprit, que le théologien peut ne pas appliquer à *son* cas et ne pas utiliser pour sa propre conduite. Il y a un abîme entre la spéculation et la vie réelle, entre la théorie de l'action morale et la mise en œuvre personnelle de cette action.

Dira-t-on que la raison, non plus spéculative mais tournée vers la pratique et fertile en trouvailles et en réussites d'action, sera l'instrument rêvé de la conscience? Certes, nous avons longuement démontré quelles qualités et quelles

vertus de l'intelligence étaient requises pour cette justesse du jugement de valeur qui apprécie nos actes. Mais, encore faut-il que cette sagacité de discernement soit mise au service de la vie morale et du gouvernement de soi-même. Les gens utilitaires et « débrouillards », qui s'entendent merveilleusement à tirer profit de toutes les chances et de toutes les éventualités, peuvent cependant n'avoir que des consciences banales. Leur habileté sert leurs affaires ou leurs passions : ils peuvent l'employer à tout, sauf à leur conduite morale. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher le motif principal de l'inégalité des consciences.

Il existe, dans la conscience morale, ce que l'on nomme, dans la conscience psychologique, la « synthèse personnelle ». Les hommes ne réagissent pas de la même façon en face d'une vérité, d'un même événement ou d'une même cause d'émotion et de sentiment. Les états d'âme diffèrent, et pareillement les mentalités et les affectivités. Le même événement émotionnera profondément quelqu'un et non pas son voisin. Les mêmes idées, énoncées dans un livre, ne seront pas comprises de la même façon, suivant la tournure d'esprit des lecteurs. Il en est ainsi dans l'ordre moral. Nos « synthèses personnelles » concernant les principes de conduite et leur extension d'application ne concordent pas avec les « synthèses personnelles » des autres. Prenons, par exemple, le précepte très simple, admis par tous : « Il faut respecter le bien

d'autrui. » Chez tel individu, ce précepte n'ira pas plus loin que l'obligation représentée par cette formule stéréotypée : « respecter le bien d'autrui, c'est ne tuer, ni voler. » Ne point voler, ici, signifie : ne pas prendre de l'argent dans le coffre-fort ou dans la poche de son voisin. Mais, pour ce même individu, la fraude dans les échanges commerciaux, la rouerie des procédés louches d'accaparement, la recherche du profit indû, ne paraîtront pas être du vol. Parmi ceux-là mêmes qui auront scrupule de ne pas léser autrui dans ses biens matériels, il en est qui n'en auront pas à l'endroit de son bien spirituel et moral le plus important : son honneur et sa réputation; médisance, calomnie, inimitié entretenue, vengeances par les paroles et par les actes, peuvent devenir manœuvres habituelles, sans que la conscience s'émeuve de cette violation de la loi de justice. A fortiori, la conscience, tout en faisant profession de justice à l'égard d'autrui, pourra ne rien entendre des obligations et des délicatesses de la charité : bienfaisance du dévouement, de l'aumône et de la pitié, support et condescendance, oubli des offenses, etc.

D'où vient donc cette inégalité des consciences dans l'extension et les applications des exigences morales? Notons bien qu'ici nous n'envisageons pas le cas des consciences involontairement ignorantes à l'endroit de certains devoirs. Par suite d'une éducation nulle ou faussée, dans un milieu familial ou social très pauvre en moralité, ces consciences n'ont jamais été averties de la bonté

ou de la malice de telle ou telle action, et elles agissent conformément à leur manière habituelle de voir. Ce sont des consciences erronées, dont nous parlerons plus loin (1). Il s'agit présentement de consciences qui savent l'extension d'application des préceptes moraux, de celui, par exemple, de la justice et de la charité, mais qui, de fait, n'en tiennent pas compte. En d'autres termes, il s'agit de consciences qui, étant égales par rapport à la connaissance des obligations, ne sont pas égales par rapport à la mise en pratique. Tel ce cas : deux personnes savent pareillement que l'on ne doit pas médire ni se venger : l'une s'en abstient, l'autre médit et se venge. Encore une fois, d'où provient cette différence?

Ne la cherchons pas ailleurs que dans l'inégalité, chez les diverses consciences, de la force impulsive des convictions morales; en d'autres termes : l'inégalité vient de l'efficacité du vouloir vertueux chez ceux qui vont jusqu'au bout des obligations du précepte et de la défaillance de ce même vouloir chez ceux qui ne vont pas jusqu'au bout. Rappelons ce que nous avons dit précédemment : la prudence est en nous à l'état de vertu imposant son discernement moral en toutes circonstances d'action, quand déjà toutes les vertus sont établies dans la conscience, du moins suffisamment pour que, dans la ferme intention de la volonté, soit ancrée la résolution inébranlable d'accomplir tout le bien, d'obéir à

(1) Voir plus loin, chap. XX.

toute loi, de prouver de toutes façons l'amour de Dieu. Pourquoi celui qui ne vole pas l'argent de son prochain est-il pourtant si peu scrupuleux de médire, de critiquer injustement ou de manquer à la charité, sinon parce qu'en lui la vertu de justice et celle de charité n'ont pas encore assez de solidité? Il veut être juste et charitable, sans doute, mais pas jusqu'au point de sacrifier son égoïsme, de faire taire ses antipathies, de s'oublier lui-même pour se dévouer au prochain avec désintéressement, d'extirper ses mauvaises habitudes. On pourrait prendre des exemples dans la vertu de force ou celle de tempérance. Tant que ces vertus ne seront pas à l'état de vertus profondément enracinées, on pourra bien s'en tenir à quelques-unes de leurs obligations; mais la peur de l'effort, le manque de constance et de persévérance, la résistance devant l'attraction du plaisir, feront échec à la volonté morale. Au lieu que le discernement interdise telle médisance ou telle sensualité, il se tait et laisse la passion impérer et diriger l'action. La défaillance morale ne vient pas d'un manque de clairvoyance, mais d'un manque de volonté vertueuse.

2. ENRICHISSEMENT DE LA CONSCIENCE.

C'est du côté volontaire et affectif, du côté de l'amour régnant dans la conscience, que se mesure surtout la valeur de celle-ci. Il y a donc

possibilité d'enrichir sa conscience dans la mesure où sera renforcée la densité ou, si l'on veut, la ferveur de l'amour de la vertu, du bien, du devoir, de Dieu. Certes, il ne s'agit pas de nier que, du côté du discernement intellectuel et de la connaissance de plus en plus précise des obligations morales, la conscience doive progresser. En traitant de la conscience erronée, nous insisterons encore sur la nécessité de s'instruire des obligations morales, non seulement en général, mais dans toutes leurs applications pratiques; et c'est là une étude très longue, très minutieuse et si vaste que l'on peut dire qu'elle n'est jamais achevée, tant la complication des lois morales et l'enchevêtrement des circonstances multiplient les cas les plus différents. Nous ne portons pas actuellement notre attention sur ce point, mais sur la volonté vertueuse, dont nous disons qu'elle est première, au point de vue de la conduite morale effective. Progresser dans sa volonté morale, c'est progresser dans la vertu et réciproquement.

Je ne puis ici tracer toutes les lois et conditions du progrès vertueux. En voici seulement les lignes principales :

On peut parler de progrès dans les vertus morales naturelles ou « acquises ». Chez l'incroyant honnête homme, chez le croyant non pratiquant, il peut y avoir, par bonne éducation, par assagissement progressif des passions et par entraînement habituel, une solidité vertueuse de mieux en mieux établie, et, par conséquent, une

volonté morale de plus en plus ferme dans ses intentions et ses résolutions.

Ces assises résistantes de vertus naturelles successivement acquises vont servir à l'établissement des vertus surnaturelles, au moins comme disposition au prompt redressement, dans le cas de perte de celles-ci par le péché mortel. Dans la conscience surnaturelle en état de grâce, c'est précisément cette grâce sanctifiante qui est le pivot du progrès. Si la grâce est accrue par Dieu, le seront aussi la charité surnaturelle, l'esprit de foi avec son souci des intérêts éternels, la crainte filiale, l'attrait des valeurs spirituelles, et puis encore les vertus morales « infuses » avec leur aspiration à une perfection morale de plus en plus achevée. Tout ce qui sera augmentation de la grâce et de son réseau de vertus retentira sur l'intensité et l'efficacité du vouloir vertueux : prière qui demande avec instance ce progrès, fréquentation des sacrements, actions sanctifiées qui deviendront méritoires de l'augmentation de la charité et des vertus « infuses » (1).

3. APPAUVRISSEMENT DE LA CONSCIENCE..

Si une conscience peut s'enrichir et progresser, elle peut aussi décroître et s'appauvrir. C'est un fait : une conscience qui, pendant longtemps, a

(1) Ici, nous ne pouvons marquer qu'en quelques mots la courbe du progrès vertueux dans la conscience morale surnaturelle, et de même au sujet de son appauvrissement progressif. Nous en traiterons longuement dans un ouvrage ultérieur.

tenu ferme sur une ligne de conduite, peut vaciller et petit à petit perdre sa fermeté. Aujourd'hui, elle se reproche à peine, ou même point du tout, les actions que, jadis, elle se reprochait vraiment; elle trouve léger ce qu'elle trouvait grave, excusable ce qu'elle ne tolérait pas. Comment expliquer ce revirement?

D'avance, on peut deviner que la loi, qui rend compte de l'enrichissement de la conscience, expliquera aussi son appauvrissement : celui-ci résultera d'une atténuation de l'efficacité volontaire et, par suite, de la force impérative des préceptes moraux.

Cependant, il semblerait, a priori, que cette évolution regressive fût impossible. La conscience n'est-elle pas un acte d'intelligence, un jugement motivé sur la valeur morale de nos actions, mesurées, à ce point de vue, sur les préceptes de la moralité? Or, la connaissance d'une loi, une fois acquise et les jugements évidents une fois portés sur ses applications, ont-ils lieu de disparaître?

Certes, la conscience amoindrie ne perd point la connaissance des préceptes ni sa capacité de discernement (1); mais elle peut perdre les vertus morales qui jusqu'alors appuyaient son verdict et le rendaient décisif. Par la faute morale, par une accumulation de fautes, les vertus faiblissent dans leur consistance, en même temp[s] que défaille la volonté qui en soutenait les e[...]

(1) Voir plus haut, chap. XI, p. 200, note 1.

gences. Aux tendances pour le bien se substituent les tendances pour le mal. Progressivement, celles-ci s'installent comme des dispositions prépondérantes. A force de se répéter facilement, dans une complaisance sans cesse accrue, le péché de fragilité ne tarde pas à devenir péché d'habitude, c'est-à-dire péché accepté, agréé, et, au besoin, suscité à froid en dehors même de l'excitant préalable de la passion. Lorsque ces entraînements sont devenus des vices, avec consentement spontané et habituel, la conscience, tout en gardant la connaissance de la loi morale et tout en se rendant compte des infractions qu'elle laisse passer, n'a plus d'autre force que celle de son remords. Celui-ci tend lui-même à s'émousser. Car, dans l'état vicieux invétéré, il arrive que la conscience raréfie ses rappels à l'ordre, abandonne ses délicatesses primitives et laisse la passion devenir finalement maîtresse de la volonté.

La conscience surnaturelle, en perdant la grâce sanctifiante par le péché mortel, s'appauvrit jusqu'à la ruine. La vertu de charité pour Dieu, les vertus morales « infuses » et leurs auxiliaires, les dons du Saint-Esprit, n'existent plus. Par conséquent, l'amitié pour Dieu, qui inspirait la fidélité à ses commandements et la crainte filiale de ne pas l'offenser, — mobiles si puissants pour renforcer la volonté morale — disparaissent des préoccupations de la conscience. Une fois déchu de l'état de grâce, le pécheur conserve encore la foi qui, à certaines

heures, lui rappelle les obligations de la loi divine et stimule la crainte des sanctions éternelles. Ce cran d'arrêt dans l'amoindrissement de la conscience n'est pas, d'ordinaire, très solide; il fléchit lui-même et, si des vertus naturelles et des chances heureuses de préservation n'enrayent pas la descente, c'est bientôt la chute accélérée — avec l'allure décrite plus haut — dans le péché d'habitude, dans cet état vicieux qui consacre le triomphe de la passion : la conscience morale n'est plus obéie; son remords n'est plus écouté; elle se livre aux défaillances qu'elle devrait être la première à condamner. Les forces de l'âme pour le bien — au moins dans l'ordre du vice devenu habitude — s'en sont allées, tant il est vrai que la vertu est la sauvegarde de la fermeté et de la délicatesse de la conscience.

CHAPITRE XVIII

La droiture de la conscience

SOMMAIRE :

LA CONSCIENCE DROITE. — LA CONSCIENCE DROITE LIE ET OBLIGE. — LE MANQUE DE DROITURE DANS LA CONSCIENCE.

Les consciences individuelles, avons-nous dit, sont inégales : elles n'ont pas le même rendement au point de vue de l'accomplissement du bien. Mais, elles diffèrent encore à d'autres points de vue. Dans le langage courant, on parle de conscience droite, de conscience certaine ou douteuse, de conscience erronée, de conscience rigide ou indulgente, de conscience scrupuleuse. Que représentent, psychologiquement et moralement, ces états différents de la conscience?

Parlons tout de suite de la conscience droite.

1. LA CONSCIENCE DROITE.

Si, en face d'une loi vertueuse dont nous savons l'obligation et à laquelle nous voulons nous soumettre, notre conscience n'hésite pas à dicter l'action que cette loi commande, notre

conscience est droite. Exemples : la médisance est défendue par la justice et la charité; or, je vois que révéler à Monsieur X., qui n'a pas le droit de la connaître, telle faute secrète de Monsieur Y, ce serait une médisance; je dois donc me taire. — C'est aujourd'hui dimanche; je n'ai aucune raison de manquer à la messe, donc, j'y vais. — Quelqu'un veut sincèrement renoncer à des habitudes d'intempérance; or, telle démarche le mettra en occasion certaine de pécher de nouveau; sa conscience lui commande de s'abstenir.

Ici, devant la raison morale et son discernement, la conclusion de conduite pratique est exigée avec évidence, sans subterfuge possible, étant donné l'acceptation du principe vertueux, acceptation qui signifie que non seulement la raison spéculative et théorique dénonce l'obligation de la loi, mais aussi et surtout que la volonté est fermement résolue à l'observer. C'est sous l'animation fervente de cette volonté vertueuse que le discernement de la conscience exige l'acte qui correspond au précepte ou interdit l'acte qui s'y oppose. Cette conformité évidente de la résolution de conscience avec la conviction vertueuse réalise la rectitude de la conscience. Nous le verrons plus loin, ce sera le manque d'efficace dans la volonté qui empêchera la conscience d'être droite. Parce que des passions ne seront pas encore suffisamment maîtrisées par la vertu, le jugement de conscience n'aboutira pas à s'imposer.

2. LA CONSCIENCE DROITE LIE ET OBLIGE.

Si vous avez pris, avec réflexion, une décision de conscience au sujet d'une conduite à tenir et si l'on vous exhorte à modifier cette décision, vous répondez : « Je ne le puis pas, ma conscience m'oblige, ma conscience me lie. »

Au nom de quoi ou par quoi la conscience se sent-elle liée?

Cette analogie de la « ligature » est prise aux choses matérielles : une chose est liée lorsqu'elle est fixée dans un endroit, de telle sorte qu'elle n'en puisse plus bouger. Dans l'ordre moral, être lié, c'est être contraint, de vive force, à une action, par exemple si l'on saisit la main de quelqu'un pour lui faire apposer son nom au bas d'une pièce judiciaire. Ou encore : être liée, pour une volonté libre, c'est être obligée de passer par le moyen qui doit aboutir à un but posé, à une fin visée. Mais, alors, il s'agit d'une nécessité conditionnelle, qui n'entame point la liberté. Si je veux quelque chose, il me faut bien accomplir l'action qui me donnera cette chose. Or, c'est précisément de cette façon que l'on dit : la conscience nous « lie ». Par exemple, nous savons que l'on ne doit pas médire du prochain, que l'assistance à la messe du dimanche est de rigueur : cette conviction morale nous oblige à une conduite qui en est la conséquence forcée, étant donné le précepte et le vouloir vertueux

de l'observer. Puisque telle est la loi et tel est notre vouloir, la conscience nous lie à son verdict; de même que si un chef commande, le sujet doit obéir. La conscience est donc droite, quand, voyant que tel acte est défendu ou que tel autre est réclamé par les circonstances, conformément à une obligation certaine et à la volonté de l'accomplir, elle se sent obligée, liée à accomplir l'acte prescrit ou à s'abstenir de l'acte défendu (1).

L'obligation dictée par la conscience droite est celle même de la loi morale qui préside à la conscience. Et l'obligation de la loi morale dérive du raisonnable qu'elle implique, ce raisonnable étant expressif des exigences de la loi morale naturelle et de la loi divine positive, à leur tour expressives de la loi éternelle. Nous avons vu précédemment comment la loi de l'action humaine manifestait l'ordre intelligent mis par Dieu dans les êtres et spécialement dans l'être humain. La loi morale naturelle reproduit l'idée créatrice qui a constitué la nature humaine; la loi morale surnaturelle manifeste la pensée et la volonté de Dieu qui, par un prodigieux et gratuit amour, nous appelle à partager sa vie, à devenir saints et parfaits par une vie morale plus haute que celle réclamée par la seule raison naturelle. En définitive, c'est la loi éternelle imprescriptible qui donne leur force d'obligation aux principes de moralité qu'adopte

(1) *De Veritate*, Qu. XVII, art. 3.

la conscience vertueuse. La même intransigeante obligation passe, du précepte, au jugement de conscience, qui est l'expression même de cette loi, en face d'une action concrète, laquelle est vue avec évidence comme étant en dépendance de la loi. C'est Dieu qui m'interdit le dénigrement et me commande la sanctification du dimanche; c'est donc lui qui, par ma conscience, me défend de dénigrer, en ce moment, tel individu; c'est lui qui exige mon assistance à la messe, ce dimanche. A ce titre, l'on peut dire : la conscience est en nous la voix de Dieu; elle dénonce le devoir au nom de Dieu, tel le héraut qui proclame un ordre royal, selon l'expression de saint Thomas (1). Il suit de là que l'obligation qui sort ainsi d'une conscience droite prévaut sur toute loi humaine qui serait à l'encontre de la loi morale naturelle et de la loi divine positive. Une autorité humaine, quelle qu'elle soit, ne peut, pour des intérêts particuliers, même valables en soi, obliger une conscience à fléchir sur ce qui est énoncé par celle-ci comme étant la volonté de Dieu. « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes (2). »

3. LE MANQUE DE DROITURE DANS LA CONSCIENCE.

Ce qui fait la rectitude de la conscience, c'est donc cette claire vue de l'obligation d'une action

(1) *Ibid.*, art. 4, ad 2.
(2) Actes, V, 29.

à effectuer, parce que telle loi posée par Dieu l'exige ainsi, et parce que la volonté vertueuse en est pleinement d'accord. Dès lors, il est manifeste que le manque de rectitude d'une conscience ne consistera pas dans le fait de ne pas voir que tel acte rentre sous la loi — car, dans notre hypothèse, cette vue existe, autrement nous aurions affaire à une conscience erronée, dont nous parlerons, — mais il consistera en ceci : voyant que la loi de Dieu s'applique à l'action en cause, on n'accomplit pas celle-ci si elle est prescrite, on ne l'évite pas si elle est défendue. La défaillance est d'ordre volontaire; elle a, pour cause directe, une volonté qui n'est pas pleinement décidée à la vertu.

Il faut donc en revenir toujours à la même constatation : ce qui fait la conscience morale, pleinement droite et victorieuse, en son jugement décisif, de toute contradiction passionnelle, c'est la ferveur d'amour vertueux qui anime les convictions morales. La conscience nous déterminera à agir dans son sens, dans la mesure du relief en nous des motifs de la suivre, dans la proportion de l'efficacité de nos résolutions volontaires. Le fléchissement de la conscience, c'est-à-dire son impuissance à imposer la bonne action, sera en proportion du manque de solidité des vertus. Il nous arrive de dire de quelqu'un : « cet homme n'est pas droit », parce que nous constatons que, malgré ses déclarations verbales et ses promesses, il n'a pas eu la conduite ou l'attitude que l'on espérait de lui;

et il a trompé cette espérance, précisément parce qu'un égoïsme inavoué, une convoitise cachée, une passion secrète l'ont fait fléchir : il voyait ce qu'il devait faire et il ne l'a pas fait; devant un devoir clair, sa conscience a capitulé.

La personnalité morale, la beauté de la vertu, le caractère dans toute sa dignité et sa force, ne sont pas achevés en nous par l'affirmation et le règne de nos convictions morales. Certes, c'est déjà beaucoup que cette résolution intérieure, ce ferme propos et cet enthousiasme du vouloir vertueux. Mais, jusque-là, notre conscience n'a pas encore prouvé toute sa valeur. Elle aura sa pleine rectitude, lorsqu'elle poussera jusqu'au bout la logique de ses convictions, lorsque, contre vents et marées, en opposition avec la tentation, à l'encontre de l'attirance passionnelle, malgré notre égoïsme et nos aises, en face du péril de perdre nos intérêts humains et ce que nous avons de plus cher, devant la mort elle-même, nous dirons : « Tel est mon devoir, Dieu le veut, ma conscience me lie; fais ce que dois, advienne que pourra. » Ainsi parle et agit la conscience droite.

CHAPITRE XIX

Les certitudes et les doutes de la conscience

SOMMAIRE :

LA CONSCIENCE PARFAITEMENT CERTAINE. — LA CONSCIENCE IMPARFAITEMENT CERTAINE. — LA CONSCIENCE DOUTEUSE. — COMMENT RÉSOUDRE LES DOUTES DE CONSCIENCE. — LES « SYSTÈMES DE MORALITÉ ». — LA VERTU DE PRUDENCE ET LES SYSTÈMES DE MORALITÉ.

La rectitude de la conscience, avons-nous dit, vient de la volonté vertueuse d'accomplir notre devoir envers et contre tout, quand il nous apparaît exigé par nos convictions morales; par exemple, je dois m'interdire cette médisance dont je subis la tentation, parce qu'elle est manifestement contraire à la charité fraternelle.

Mais, d'où vient que je suis, de la sorte, intransigeant à l'endroit de telle ou telle obligation, sinon parce que je suis certain que cette obligation découle des principes de moralité dont elle est l'évidente application.

De quoi est faite cette certitude? Peut-il y avoir, dans la conscience, diverses certitudes,

parfaite ou imparfaite? Y a-t-il des cas où la conscience, ne pouvant aboutir à une certitude même imparfaite, demeure dans le doute? Mais, comment résoudre les doutes de la conscience?

1. LA CONSCIENCE PARFAITEMENT CERTAINE.

La certitude d'un fait ou d'une vérité vient de son évidence même : à cette heure, il fait jour; deux et deux font quatre; tout effet a une cause; le tout est plus grand que ses parties. La certitude d'une vérité, dans le raisonnement, vient de l'évidence de la conclusion du syllogisme, dont la majeure et la mineure sont elles-mêmes évidentes.

Dans l'ordre moral, la certitude parfaite existe, d'abord, dans les principes premiers de la moralité : préceptes de la loi naturelle, prescriptions de la loi divine. La certitude parfaite existe encore dans les conclusions des raisonnements de la conscience. Par exemple : on n'a pas le droit d'accaparer le bien d'autrui, ce serait le voler; or, ce bien, ce portefeuille, appartient à autrui; je ne puis donc l'accaparer, ce serait un vol. Cette conclusion de conscience est certaine : le principe du syllogisme moral est évident de vérité; la mineure signale un fait irréfragable. C'est à cause de cette parfaite certitude de la décision de conscience que celle-ci nous oblige, nous lie. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, l'obligation de la loi morale passe,

entière, à son application concrète. Autrement, nulle loi n'obligerait, si elle n'obligeait aux actions qu'elle commande; autant vaudrait dire : aucune action n'est bonne ou mauvaise; en pratique, tout est permis. Ce serait la destruction de l'ordre moral; car la moralité n'est dans la loi que pour régler les mœurs, pour qualifier nos actes comme permis ou défendus, selon qu'ils sont conformes ou contraires à la loi. Le péché, ou faute morale, consiste précisément à accomplir un acte nettement défendu par la loi, ou à négliger un acte prescrit par elle.

La conscience peut, le plus souvent, dicter avec certitude ce que nous avons à faire ou à ne pas faire. Tout d'abord, elle est renseignée avec clarté sur les principes de conduite, sur les lois morales. La foi catholique, tout particulièrement, garantit cette sécurité. Qu'on se rappelle la comparaison que nous avons instituée entre la conscience du croyant et la conscience de l'incroyant (1). Pour se diriger, celui-ci n'a que la loi morale naturelle. Certes, les grands préceptes de cette loi sur la justice envers autrui et sur le gouvernement des passions restent évidents et intangibles devant tout homme raisonnable. Mais, dès qu'on passe aux principes dérivés, que de flottement chez les philosophes! Pour ne parler que de la morale laïque moderne, que d'hésitation sur la règle des mœurs et d'autant plus que cette morale laisse à la raison individuelle de fixer les préceptes de moralité,

(1) Voir plus haut, chap. II, III, IV.

quand elle ne voit pas, en ceux-ci, autre chose que des coutumes enregistrées par l'expérience sociale et ne dérivant pas des exigences raisonnables et essentielles de la nature humaine. Pour le croyant, la loi morale — tant la loi morale naturelle que la loi morale positive — se présente avec toute la netteté désirable, non seulement dans les préceptes primaires, mais dans les préceptes dérivés et dans les applications très proches de la pratique. L'Eglise, par les enseignements du Magistère suprême, les ouvrages de ses docteurs, la prédication et la direction des âmes, ne cesse de préciser, de détailler et d'appliquer, aux divers états de vie de ses fidèles, les obligations morales.

Notons-le bien : ce n'est pas seulement à propos de l'obligation des règles morales que la conscience peut avoir des certitudes, mais encore à propos des actions que son discernement juge conformes ou non à ces règles. S'il y a des cas embrouillés, comme nous allons le dire, il y en a de très clairs : leurs circonstances bien nettement pesées dans l'enquête du conseil ne laissent aucun doute sur leur accord ou leur désaccord avec la loi. Par exemple, si je révèle la faute secrète de quelqu'un à un autre qui n'a pas le droit de la connaître, ma conscience me dit avec certitude que je commets une médisance. Si je dois cent francs à un créancier et si j'ai de quoi les rembourser, ma conscience m'oblige avec certitude à payer ma dette.

2. LA CONSCIENCE IMPARFAITEMENT CERTAINE.

Cependant, notre conscience n'a pas toujours cette certitude parfaite. Il nous est difficile parfois de connaître notre devoir.

Il ne s'agit pas ici de l'ignorance absolue de la loi — ce sera le cas de la conscience erronée que nous étudierons au chapitre suivant, — mais d'un doute sur l'existence de la loi ou sur son application, ou encore d'un doute — une loi morale étant parfaitement connue et certaine — sur les nombreux et divers moyens de l'accomplir. Parfois, deux ou plusieurs lois contraires semblent nous contraindre : à laquelle obéirons-nous? La même loi qui nous obligeait hier semble ne plus obliger aujourd'hui, les circonstances ayant changé au point de paraître nous exempter. Au surplus, dans les circonstances de nos actes, il y a, parfois, un inconnaissable, que la perspicacité la plus appliquée ne peut toujours réduire; et cela de plusieurs façons possibles. Telle action que nous nous proposons peut présenter un aspect caché que la considération la plus attentive ne découvre pas. Le discernement prudentiel est fait de la prévision d'une action qui n'existe pas encore et qui, une fois existante, aura des conséquences que nous devons calculer et apprécier; or, cette prévision peut être mise en échec : un résultat espéré n'arrive point, parce que l'intermédiaire prévu a subite-

ment fait défaut; un événement escompté ne se produit point, parce qu'il dépendait de la liberté de quelqu'un qui s'est déterminé dans un sens inattendu. Songeons un peu à toutes nos perplexités, à ces longues ruminations en face de cas compliqués et embarrassants. Nos journées sont remplies de ces anxiétés intérieures. Notre conseil prudentiel, bien des fois, s'attarde, s'arrête, se reprend à ces questions : Est-ce bien de faire ceci ou de ne pas le faire? Si nous avons des raisons d'aller dans un sens, n'en avons-nous pas d'aller dans un autre?

Cependant, malgré ces aléas, nous nous décidons à agir, parce que notre conseil prudentiel, stimulé par notre intention vertueuse, se reprend à réfléchir, à s'informer, à comparer, à supputer, jusqu'à ce qu'il arrive à une suffisante certitude pour se déterminer enfin. Ne nous demandons pas encore comment la conscience peut ainsi parvenir à une certitude qui lui permette d'agir. Indiquons seulement qu'une certitude même imparfaite suffit à la prudence.

Quelle est la nature de la certitude prudentielle? Elle est dans l'ordre de la certitude morale, la seule d'ailleurs qui puisse exister à propos des actions humaines. Cette certitude morale peut être parfaite, comme nous l'avons vu plus haut, quand, en face d'une obligation morale évidente, une action, exactement connue dans toutes ses circonstances et conséquences, s'y accorde ou s'y oppose manifestement. Mais, cette certitude morale peut se présenter avec des

garanties moins absolues, de telle sorte que, tout en demeurant une certitude, elle ne laisse pas d'avoir, en face d'elle, quelques motifs contraires. « La certitude, dit saint Thomas, ne doit pas être cherchée la même à propos de tout. Comme, en réalité, la matière de la prudence, ce sont les actions particulières et contingentes, la certitude de la prudence ne peut être si grande qu'elle exclue toute inquiétude (1) », c'est-à-dire une certaine crainte de se tromper, tout en croyant cependant juger pour le mieux.

Juger pour le mieux, c'est-à-dire avec une certitude de probabilité, qui, en soi, n'est peut-être pas irréfragable, mais qui, dans la connaissance que nous pouvons prendre des circonstances variables de nos actions, est aussi vraisemblablement garantie que possible : voilà qui suffit pour le raisonnable discernement et la sécurité de notre conscience (2). Celui qui voudrait avoir, pour agir, une démonstration scientifique, une certitude métaphysique de la vérité absolue de son action, ne pourrait pas et ne devrait pas agir. Dans la visée intelligente de notre activité,

(1) « Secundum Philosophum in I libro Eth. cap. 3, « certitudo non est similiter quaerenda in omnibus sed in unaquaque materia secundum proprium modum. » Quia vero materia prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur. » (IIª IIªᵉ, Qu. XLVII, art. 9, ad 2.)

(2) « In actibus humanis super quibus constituuntur judicia et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, ex eo quod sunt circa contingentia et variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. » (IIª IIªᵉ, Qu. LXX, art. 2.)

il y a souvent un point mort, un centre d'obscurité au delà duquel nous devons aller pour nous arrêter à l'action appréciée — d'après ce que nous pouvons en savoir — comme la plus opportune. A un moment donné, il nous faut surseoir à la considération des suppositions invérifiables et des conséquences hypothétiques, pour nous décider enfin. En certaines consciences, les indécisions ne viennent pas toujours du manque de volonté vertueuse, mais de l'exigence déraisonnable qu'elles apportent à vouloir résoudre un cas pratique, comme un problème mathématique, par des équations absolues.

Saisissons bien que la fin poursuivie par la conscience vertueuse, dans son discernement, n'est pas d'arriver à une vérité scientifique. Le théologien moraliste fait de la science morale, non seulement en établissant le pourquoi des obligations morales, mais en poursuivant, à coups de déductions logiques, la recherche de leurs applications, applications qui restent encore abstraites et en dehors des circonstances individuelles et immédiates. La conscience vertueuse n'a pas à faire œuvre de théologie ni de science. A partir des prescriptions morales qu'elle connaît et dans son intention généreuse de s'y conformer, elle emploie sa bonne et loyale raison à déterminer l'action la plus opportune, vu la loi morale et la situation telle qu'elle se présente. Certes, la conscience vise à prescrire l'action qui répond vraiment à la loi et à la situation, mais comme elle ne peut souvent ren-

contrer de certitude absolue, elle fait raisonnablement tout ce qu'elle peut et tout ce qu'elle doit, quand elle parvient à établir, pour justifier sa détermination, la vraisemblance d'une grande probabilité.

La conscience certaine d'avoir agi pour le mieux n'est donc pas toujours une conscience vraie, si, par celle-ci, on veut entendre une conscience infaillible. Il n'y a, si j'ose dire, que la conscience de Dieu qui sache tout et à propos de tout. Avec les meilleures intentions du monde et en déployant la plus sagace perspicacité, notre discernement peut se tromper : l'esprit humain, par déficience naturelle, est incapable de découvrir ce qui lui est caché des événements de hasard, des éventualités dont il n'est pas maître, des réactions des libertés des autres. Il arrive que les faits nous trompent; mais notre discernement prudentiel ne s'est pas trompé : il a jugé le cas tel qu'il se présentait avec tout ce qu'il avait de connaissable et sans avoir pu le juger autrement. Lui imputer, après coup, la non réussite de l'action, serait déraisonnable et fautif. Malgré le démenti des faits, l'action a été moralement bonne et vertueuse : elle a procédé d'une conscience droite et d'un discernement qui a donné toute sa mesure. Non seulement la vertu naturelle de prudence, mais encore la vertu surnaturelle de prudence et même le don de Conseil qui l'appuie ne réclament pas et ne peuvent pas réclamer davantage.

Ainsi donc, nos prudences, souvent, manquent

de certitude parfaite; elles se trompent quelquefois. Elles n'en demeurent pas moins des actes essentiellement raisonnables, moraux, vertueux, et — si la charité pour Dieu les inspire, — surnaturellement méritoires.

3. LA CONSCIENCE DOUTEUSE.

Mais encore, cette certitude morale est-elle toujours possible? N'y a-t-il pas des cas où notre conscience n'arrive point à se rassurer dans le sens d'une vraisemblance de probabilité pour un parti à prendre à l'exclusion d'un autre? Des motifs équivalents, en faveur de chacun de ces deux partis, ne se présentent-ils pas, laissant la conscience en état de doute, à tel point qu'elle doive suspendre tout jugement, toute décision (1)?

Il est bien entendu que, pour interloquer ainsi la conscience, le doute qui se présente est causé par des motifs sérieux, qui ont assez de poids pour contrebalancer les motifs opposés. Il ne s'agit donc point de ces doutes légers, futils, que des esprits imaginatifs et scrupuleux éprouvent à propos de tout et dans les situations les plus claires.

(1) « Quando homo non habet rationem ad alteram partem, vel quia ad neutram partem habet, quod nescienti est, vel quia ad utramque habet, sed aequalem, quod dubitantis est, tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinatur ejus judicium sed aequaliter se habet ad diversa. » (3, dist. 23, Qu. II, a. 1. 9ª 3, solv. 1.)

Le doute qui fait hésiter la conscience par l'entrechoc de motifs opposés peut porter sur l'existence même de la loi, de telle ou telle obligation, sur son extension, ses limites, son abrogation. Par exemple : je doute si la loi du jeûne oblige encore ceux qui ont atteint 60 ans, si la loi de l'abstinence du vendredi est levée, dans les villes d'eaux, pendant la saison. Le doute peut aussi porter — la loi étant connue — sur le fait de savoir si, dans mon cas et d'après les circonstances présentes, je suis soumis à cette loi ou si j'en suis exempté; par exemple, je sais pertinemment que l'on doit payer ses dettes, mais voici qu'à propos d'une redevance assez ancienne, je me demande si, oui ou non, je l'ai payée.

Les doutes, dans la conscience, sont loin d'être toujours aussi simples et de s'enfermer dans ces deux genres : doute sur l'existence de la loi et doute sur le fait d'y être obligé ou non. Nos devoirs journaliers, nos rapports avec ceux qui nous entourent, nos attitudes, nos démarches, nos entreprises, nos intérêts matériels et spirituels, la maîtrise de notre sensibilité, de nos mauvaises humeurs, de nos orgueils, de nos convoitises diverses, toutes nos façons d'agir, de penser, de vouloir et d'aimer, suscitent fréquemment des hésitations sur leur opportunité, leur mesure, leurs résultats. C'est ainsi que le doute ne se traduit pas toujours dans notre conscience sous cette forme juridique que certains moralistes présentent comme unique : la loi est-elle

certaine ou non? ou encore : mon acte est-il justiciable de la loi ou non? Notre conscience réelle, dans ses visées courantes, n'est pas constamment préoccupée de juger un délit éventuel, à la manière d'un magistrat qui, le code en main, absout ou condamne. On conçoit qu'elle agisse ainsi en face de certaines lois positives (loi du jeûne, de l'abstinence, conditions de validité des sacrements, réglementation des contrats de justice, observances ordonnées par une règle religieuse, etc., etc.) ; mais elle a un champ plus vaste.

Voici une norme morale admise et fixée dans les convictions de la conscience, mais elle est lointaine parce que générale et abstraite; en face d'elle, il y a mille et mille façons de l'observer, étant donné la plasticité énorme de l'action humaine : l'œuvre du discernement prudentiel est précisément, entre tant de possibilités diverses, de pousser la sagacité jusqu'à découvrir celle qui réalisera l'action raisonnable. La comparaison est instituée non pas tant entre telle possibilité et la loi qu'entre les possibilités elles-mêmes et envisagées les unes en face des autres; car toutes, de prime abord, apparaissent conformes à la loi; et la question est de découvrir laquelle de toutes est vraiment opportune et vertueuse par rapport aux circonstances. Par exemple : Un supérieur, dans sa prudence gouvernementale, est rectifié vis-à-vis du bien commun du groupement auquel il préside. En vue de ce bien commun, il doit faire appel au dévouement

d'un de ses subordonnés pour une affaire importante. Mais lequel de ceux-ci choisira-t-il comme le plus apte ou le plus obéissant? Comment s'y prendra-t-il pour lui demander ce service difficile? Faut-il le requérir tout de suite ou attendre une occasion propice? Chacune de ces questions de prudence peut ne pas avoir de réponse nette, parce que les motifs pour l'affirmative sont contredits par des motifs qui plaident la négative. — Autre exemple : Rien n'est plus clair, devant la conscience, que cette loi : il faut aimer de charité surnaturelle même ses ennemis. Or, voici quelqu'un qui vit constamment dans mon ambiance et qui m'a fait tort par des procédés injustes. Que dois-je faire à son égard? Me tenir sur la réserve, faire des reproches directs, dénoncer à l'autorité ou me taire, exiger réparation ou amnistier entièrement? — Dernier exemple : Sans nul doute, je dois pratiquer la vertu de pénitence. Mais dans quelles occasions de ma vie actuelle? Sous quelle forme? Les mortifications de la volonté propre ne sont-elles pas plus urgentes pour moi que les privations corporelles? Celles-ci m'étant reconnues possibles, lesquelles adopter? Dans quel genre de privations? Restrictions dans le confort ou dans la nourriture? etc., etc...

On le voit, tous les doutes de la conscience n'ont pas la formule juridique qu'on propose habituellement : la loi est-elle incertaine ou certaine, ou, si elle est certaine, s'applique-t-elle à mon cas? Nos hésitations portent couramment

sur les moyens à employer pour atteindre un but vertueux, parce que ces moyens se présentent multiples, avec des aspects divers, parfois contraires, qui empêchent de découvrir, parmi eux, le plus raisonnable.

4. COMMENT RÉSOUDRE LES DOUTES DE LA CONSCIENCE.

La vertu cardinale de prudence est faite pour résoudre nos doutes de conscience. Elle s'y applique dans les deux premières phases de son discernement : celle du conseil et celle du jugement; elle y réussit normalement dans la mesure des habiletés d'esprit qu'elle y déploie et que nous avons longuement décrites dans deux chapitres précédents (1). A quoi serviraient ce discernement comparatif, cette puissance de réflexion, cette mémoire de l'expérience de la vie, cette docilité qui recueille tous les enseignements des prudents et des sages, cette sagacité avertie, ce flair divinateur, ce bon sens affiné, ce jugement perspicace, si tout cela ne devait aboutir, à travers le dédale de l'enquête, à un jugement résolutoire du doute? Car, c'est à cause de nos hésitations sur ce que nous avons à faire, par suite de moyens divergents dont nous ignorons quel est le meilleur, que nous nous appliquons à raisonner, à comparer, en de lentes délibérations. Quand notre devoir pratique est clair, le conseil prudentiel n'a pas lieu : si l'on me pré-

(1) Voir plus haut chap. XI et XII.

sente la facture d'un libraire portant le compte exact des livres que je lui ai achetés, je n'ai pas besoin de réfléchir plus longtemps, je n'ai qu'à payer. Mais, il n'en est pas ainsi toujours : c'est à l'état de questions non résolues, de propositions non encore mûries ni éclaircies que se présentent, devant notre conscience, nos projets d'œuvres, d'entreprises, d'attitudes, de conduite morale.

Quand nous sommes dans l'incertitude des moyens à prendre, notre conscience, qui veut voir clair sur le moyen raisonnable, applique spontanément la raison délibérante à le trouver. Il faut qu'il en soit ainsi : en rester au doute, prendre au petit bonheur et sans contrôle n'importe quel parti est contraire à la prudence : c'est la faute de précipitation dont nous avons parlé précédemment (1). C'est ne pas vouloir se conduire raisonnablement, quand il s'agit de cela, au premier chef, pour la conscience vertueuse; par suite, c'est s'exposer, de gaieté de cœur, au péché, et, en même temps, courir l'aventure de toutes les conséquences fâcheuses qui peuvent être liées à une action irréfléchie.

Comment procède la conscience pour sortir du doute (2)? Elle tient conseil, disions-nous. Mais encore, de quelle façon?

Un chef d'administration a-t-il à prendre une

(1) Voir plus haut chap. XIV.

(2) Aux chapitres XI, XII et XIII nous avons décrit amplement toutes les étapes du discernement prudentiel. Ici, nous disons succinctement comment il procède dans la solution des doutes de conscience.

décision importante. Il réunit son Conseil pour débattre le projet. Chacun des conseillers émet son avis en faisant valoir ses raisons. Ces avis sont comparés entre eux, l'un corrigeant l'autre, l'évinçant ou le corroborant. D'incessants raisonnements sont ainsi mis en avant par les conseillers qui défendent, discutent, supputent les chances et les conséquences. Le Conseil peut ne pas aboutir du premier coup; mais il est repris ultérieurement, pour affronter un nouveau débat qui met en jeu des informations plus précises, des évaluations plus pondérées, pour aboutir enfin à la détermination la plus raisonnable qui rallie la majorité sinon l'ensemble des suffrages.

Le conseil intérieur de notre prudence personnelle procède de même, pour résoudre les doutes de conscience. Sommes-nous en perplexité sur ce qu'il convient de faire? Nous n'en restons pas là. Alors, nous réfléchissons, persuadés que, de cette réflexion, sortira la lumière : nous comparons nos motifs pour ou contre; points de vue et résultats sont confrontés, pesés, évalués; car, sous l'intimation de notre conscience qui veut aboutir à la meilleure solution, notre raison fait valoir de nouvelles considérations qui déplacent la probabilité dans un sens plutôt que dans l'autre; et ainsi, peu à peu, de raisonnement en raisonnement, de comparaison en comparaison, la lumière se fait progressivement; une certitude suffisante s'affirme peu à peu pour une détermination plus vraisemblablement opportune que toute autre.

Dans la conscience surnaturelle, animée par une charité qui doit inspirer toute action et tout conseil d'action pour en référer l'intention à Dieu, la vertu « infuse » de prudence vient jouer un rôle éclairant dans les hésitations et les doutes. Les motifs surnaturels et les considérations qu'ils suscitent modifient l'aspect des questions, dépassent et haussent les points de vue, amorcent une solution nouvelle qui résout le doute. En face d'un ennemi, je puis hésiter sur l'attitude à prendre, si j'en reste au maintien de mes droits, comme l'exige la stricte justice; mais si je m'inspire de la charité fraternelle, je suis amené à choisir une attitude plus conciliante. Mes épreuves, mes souffrances, mes chagrins, mes insuccès, peuvent me faire hésiter à reprendre courage, à m'atteler de nouveau à des œuvres qui ne m'apportent que des déceptions; mais, si ma conscience possède la vertu « infuse » de force, si je sais la valeur méritoire de mes efforts et si je table moins sur les seuls résultats humains de mes entreprises, me voilà entraîné à persévérer là où le doute m'arrêtait.

N'allons pas oublier non plus les ressources de clarté qui viennent, dans la conscience surnaturelle, du don de Conseil. Parce que nos prudences humaines peuvent être arrêtées par l'incertitude, l'Esprit Saint vient aider notre discernement dans la découverte de l'action la plus fructueuse pour notre sanctification. Saint Thomas le dit expressément : lorsque nous avons tout fait ce qui était en notre pouvoir pour nous

éclairer, et que nous demeurons incertains et pourtant obligés à l'action immédiate, nous devons nous fier au Conseil divin qui ne manquera pas de nous assister (1).

Ainsi donc, la vertu de prudence, dans la phase délibérative du conseil et dans la phase résolutoire du jugement, est faite pour dissiper les doutes de conscience. S'habituer à réfléchir, à raisonner avec justesse, à s'instruire de l'expérience de la vie, à recueillir les enseignements de la sagesse, à affiner son bon sens, son jugement droit et sa perspicacité à l'égard des circonstances et des conséquences de ses actions; au surplus, utiliser, pour son discernement, non seulement les points de vue de la raison naturelle, mais aussi ceux de la foi, c'est-à-dire les motifs surnaturels; enfin, se disposer à recevoir, en l'appelant, le secours du don de Conseil : voilà la façon normale d'aboutir à une certitude morale, suffisante à rassurer la conscience vertueuse et à la délivrer de ses perplexités.

Mais, ce résultat de certitude suffisante peut-il être toujours atteint dans tous les embarras de

(1) Saint Thomas se fait cette objection (IIª IIªᵉ, Qu. LIII, art. 4, obj. 1) : Il est enseigné dans saint Mathieu (X, 19) : « Ne pensez pas à ce que vous devez dire ni à la façon de le dire. » Et il répond : « Dominus non prohibet considerare ea quae sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem. Sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis ut, deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam vel quia subito praeoccupantur, in solo divino confidant consilio : quia « cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum residui habemus ut oculos nostros dirigamus ad Deum », sicut dicitur 2 Paralipom., XX, 12. Alioquin si homo praetermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectare, videtur tentare Deum. »

conscience? N'y a-t-il pas des hommes qui, n'étant pas en état de grâce, ne possèdent ni la vertu « infuse » de prudence, ni le don de Conseil, ou qui, par incapacité de raisonner juste en matière morale, par manque d'expérience ou d'information, ne parviennent pas à résoudre leurs doutes et demeurent hésitants sans savoir que faire? Au surplus, même avec l'intelligence la plus habile et la plus sagace, ne se rencontre-t-il point des cas de doute incoercible, laissant la conscience en suspens, incapable — quoi qu'elle en veuille — de se décider, de trouver des motifs prépondérants, de prendre un parti plutôt qu'un autre?

C'est pour résoudre cette perplexité, soi-disant sans issue, qu'ont été inventées les diverses théories de la conscience douteuse connues sous le nom de « systèmes de moralité ».

5. LES SYSTÈMES DE MORALITÉ.

Ces « systèmes de moralité » — quelles que soient leurs divergences — visent donc à sortir la conscience du doute et à l'établir dans une certitude morale suffisante pour agir. Tous supposent que la conscience est tellement ballottée dans son hésitation qu'elle n'en peut plus sortir, soit par conseil intérieur plus approfondi, soit par éclairements d'un avis compétent venu du dehors. Alors, disent ces théories, pour la déter-

miner à agir, il faut invoquer des principes indirects — nommés aussi réflexes — c'est-à-dire certaines normes générales qui n'éclairent pas le cas pratique en lui-même dans sa vérité objective, mais rassurent suffisamment la conscience, en l'amenant à prendre attitude de décision dans son embarras. Par exemple, je suis en voyage et je déjeune au restaurant. Le doute me prend de savoir si, aujourd'hui, c'est jour de Quatre-Temps prescrivant l'abstinence. Je ne puis m'éclairer ni m'informer; je doute s'il y a loi, s'il y a obligation. Mais, j'invoque ce principe : « Une loi douteuse n'oblige pas ». Aussitôt, je m'apaise et je conclus : je ne ferai pas abstinence.

Cet emploi des principes réflexes n'est pas envisagé de la même façon par les diverses théories. Au surplus, avant de décrire celles-ci, il faut faire état de plusieurs distinctions qu'elles utilisent constamment et qui conditionnent l'usage de ces principes réflexes.

Dans la conscience douteuse, le jugement demeure en suspens, nous dit-on, parce qu'en face de lui deux opinions se fixent immuablement comme également probables. C'est, en effet, théoriquement, le cas type du doute. Mais souvent, les choses ne sont pas aussi équilibrées : les opinions pour ou contre ne se neutralisent plus par leur équivalence de probabilité. Elles se présentent autrement : une opinion plus probable s'oppose à une opinion moins probable, enfin une opinion extrêmement ou tout à fait probable

à une opinion légèrement probable. Dans ces deux derniers cas, le doute demeure, la certitude n'existe pas; mais, la conscience, qui persiste à hésiter se sent pourtant inclinée dans un sens plutôt que dans l'autre.

Voici, d'autre part, une distinction qui est continuellement invoquée dans ces théories que nous allons exposer. Rappelons-nous que ces théories visent le doute de conscience qui porte sur l'existence de la loi ou sur l'application de la loi à un acte déterminé. Dès lors, l'hésitation est en face de cette alternative : agir dans le sens de la loi comme si elle obligeait, ou bien user de la liberté à l'égard de cette loi, comme si elle n'obligeait pas. Ne pas enfreindre la loi, c'est prendre le parti *le plus sûr,* celui qui risque le moins de nous faire commettre le péché. Mais alors, le parti le plus sûr ne correspond pas nécessairement au parti le plus probable, c'est-à-dire à l'opinion qui se présenterait avec des motifs prépondérants. Exemple : c'est aujourd'hui jour de jeûne; mais je doute si j'y suis obligé, car j'ai des motifs très valables de ne pas jeûner, au point qu'il est plus probable que j'en sois dispensé : il reste que le parti le plus sûr serait d'obéir à la loi, par conséquent de jeûner.

Ceci dit, venons à l'exposé des systèmes (1).

(1) Les discussions sur « les systèmes de moralité » ont suscité une immense littérature que nous ne songeons pas à recenser ici. Pour l'exposé des systèmes, on pourra consulter. à titre d'information succincte et immédiate : A. Lehmkuhl, S. J., *Theologia Moralis,* Vol. I, l. I, trad. II; Sectio 2, art. 1-5

Nous le ferons aussi bref que possible, sans entrer par conséquent dans les détails historiques de la naissance ou de l'évolution de ces systèmes, sans rappeler les querelles interminables qu'ils ont suscitées et suscitent toujours (1).

Le *Rigorisme* ou *Tutiorisme rigide* professe que, dans le doute, on doit toujours aller du côté le plus sûr de l'observance de la loi, même quand l'opinion favorisant la liberté se présenterait comme étant absolument ou tout à fait la plus probable. Aujourd'hui, jour de jeûne, ayant toutes raisons, à cause de ma santé, de ne pas jeûner, je devrais quand même jeûner. Ce tutiorisme rigide est inadmissible : il supprime tout discernement raisonnable de l'action.

Le *Tutiorisme mitigé* estime qu'il faut toujours prendre le parti le plus sûr de l'obéissance à la loi, même si l'opinion favorisant la liberté était plus probable. Il n'y a que le cas où l'opinion favorisant la liberté serait la plus probable *absolument*, c'est-à-dire si aucune raison vraiment sérieuse ne se présentait en faveur de la

(Herder, Fribourg en Br., 1914. — D.-M. Prümmer, O. P., *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Tomus I, Trac. IV, Cap. V, art. 2 (Herder, Fribourg en Br., 1915). — P. Beaudoin, O. P., *Tractatus de Conscientia* (Gabalda, Paris, 1911). — B.-H. Merkelbach, O. P., *Summa Theologiae moralis*. Tomus II, Tract. de Virtute prudentiae, Cap. II, Quest. 2 (Desclée de Brouwer, Paris, 1932). — Edgard Jansen, *Cours de morale générale* (Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1926, 2 vol.).

(1) Ainsi classés et présentés, ces « systèmes » sont un résidu et un schéma de la réalité historique où les choses ont été infiniment plus embrouillées. Ce ne sont que des interprétations scolaires et simplifiées. Elles ont valeur d'indication et, à ce titre, suffisent à notre dessein.

loi, qu'on pourrait la suivre. S'il est plus probable que je sois dispensé du jeûne aujourd'hui à cause de ma santé, je dois malgré tout, d'après ce système, prendre le parti le plus sûr, observer la loi et par conséquent jeûner, à moins que le motif d'observer la loi ne soit pas du tout plausible. C'est à cause de cette dernière restriction que ce système se distingue du précédent. Toutefois, il n'est pas plus acceptable, car lui aussi — bien que moins violemment — va à l'encontre du raisonnable de l'action.

Le *Probabilisme* admet que l'on peut suivre une opinion moins probable à l'encontre d'une opinion plus probable, même quand il s'agit d'une opinion plus probable en faveur de la loi.

Cette position tournerait au *Laxisme* si, par opinion seulement probable, on entendait une opinion quelconque, sans motif consistant, à peine défendable. Si l'on peut ainsi s'affranchir d'une loi morale, pour le moindre doute au sujet de son obligation, alors même que les raisons les plus probantes manifestent cette obligation, ne sera-t-on pas encouragé à évincer toute loi quelque peu sévère, sous n'importe quel prétexte? Il est impossible de trouver une conscience droite et vertueuse qui ose se réclamer de ce laxisme.

Mais, le *Probabilisme pur* est tout autre. Il admet la possibilité de choisir une opinion moins probable en concurrence d'une opinion plus probable ou plus sûre, à la condition expresse que cette opinion moins probable soit « sérieusement » probable, c'est-à-dire que, non seulement

en elle-même et dans ses motifs intrinsèques, mais encore comparativement avec l'opinion plus probable et plus sûre, elle conserve sa valeur de sérieuse probabilité. Exemple : c'est aujourd'hui jour de jeûne; il est plus probable que je puisse observer ce jeûne étant en parfaite santé; cependant le travail que j'ai à fournir aujourd'hui, sans être très fatigant, est assez onéreux pour présenter un sérieux motif d'être exempté de la loi. Si je suis probabiliste, je pourrai ne pas jeûner.

Le probabilisme croit pouvoir justifier son système en insistant sur la probabilité sérieuse de l'opinion probable : puisque cette probabilité s'appuie sur des motifs valables et justifiables, il y a là de quoi motiver un jugement de certitude suffisante en faveur de l'opinion moins probable.

Mais, les adversaires du probabilisme, tout en reconnaissant qu'à la considérer en elle-même, théoriquement pour ainsi dire, l'opinion moins probable porte des motifs d'acquiescement, nient qu'elle puisse justifier cet acquiescement, quand, dans un cas concret, la conscience est sollicitée en même temps par les motifs prépondérants d'une opinion plus probable et plus sûre. Suivre un parti moins probable, en laissant un parti plus probable, est contraire au raisonnable; c'est manquer de prudence. Quel est l'homme réfléchi qui, dans des affaires d'intérêts ou dans une entreprise quelconque, ayant supputé ses chances de réussite, opterait pour la chance moins

certaine en laissant de côté les chances plus certaines? Lorsqu'à propos d'une œuvre à effectuer, d'une démarche à tenter, d'une décision à prendre, un supérieur rassemble son conseil pour en délibérer, osera-t-il proposer, en fin de débat, d'adopter la décision qui recueille les avis moins favorables, en ne tenant pas compte de celles qu'appuient les avis plus favorables?

Le conseil de prudence individuelle agit de même : toute cette sagacité de l'esprit pratique qui, nous l'avons vu avec saint Thomas, n'est à l'état de rendement parfait que par de multiples dextérités du raisonnement, n'a plus sa raison d'être s'il s'agit seulement d'opter pour le moins probable à l'encontre du plus probable. Qu'on ne dise pas, avec certains probabilistes : pour être un homme prudent, il suffit de réaliser ce qui est bien et non ce qui est le plus parfait. Mais, doit-on répondre : pour la conscience prudentielle, lorsqu'elle ne peut établir sa décision dans la certitude absolue, ce qui est, non pas un luxe de perfection ou de raisonnable, mais simplement le raisonnable tout simplement, le bien tout court, c'est précisément de choisir le parti le plus vraisemblable et non pas le moins vraisemblable.

Une autre principe du probabilisme est qu'une loi douteuse n'oblige pas. Or, dit-il, la loi devient douteuse si une opinion, même moins probable, en faveur de la liberté, s'oppose à une opinion même plus probable en faveur de la loi. Ce principe est vivement contesté par les adversaires du

probabilisme : tout d'abord, dans le cas pratique en litige, la loi ne devient pas douteuse absolument; l'opinion moins probable qui va à l'encontre de l'obligation n'entame pas le plus probable de cette obligation : la vraisemblance la plus forte est donc de ce côté et la conscience, dans l'exigence même de sa prudence, placera dans ce sens le raisonnable de l'action. — Au surplus, l'applicabilité du principe « une loi douteuse n'oblige pas » doit subir des limitations, limitations d'ailleurs acceptées par les probabilistes. Il faut énumérer ces cas où le tutiorisme est de rigueur.

1° Quand la validité d'un sacrement est en cause. Par exemple, on ne pourrait administrer le baptême avec une matière ou une forme douteuse, sauf dans le cas d'extrême nécessité où l'on n'aurait à sa disposition qu'une matière douteuse. En celui qui reçoit le sacrement, le droit à le recevoir validement est certain : on ne peut donc risquer cette validité en employant une matière douteuse. Le droit à le recevoir est également certain : dans le cas de nécessité, il faut employer, quand on ne le peut autrement, une matière même douteuse, afin de courir toute chance possible d'administrer le sacrement.

2° Quand il s'agit de choses nécessaires au salut. On ne peut abandonner la religion par exemple, sous prétexte qu'un doute, à son propos, se fixe dans l'esprit. La loi du salut éternel est trop urgente pour qu'on en fasse si légèrement bon marché.

3° Lorsque suivre une opinion moins probable favorisant la liberté risquerait d'entraîner un grave dommage soit pour autrui, soit pour nous. Par exemple, un médecin ayant à sa disposition deux remèdes, l'un plus efficace, l'autre moins, devra toujours user du premier, puisque la guérison de son malade est en cause. Un juge ne pourra jamais condamner un accusé, s'il n'a qu'une preuve moins probable de sa culpabilité, alors qu'il a des preuves plus probables de son innocence. Personnellement, je ne pourrais absorber un breuvage dont j'aurais l'indice qu'il est vénéneux.

4° En matière de justice, le principe de la loi devenue douteuse par une moindre probabilité ne vaut pas non plus. Par exemple : le droit d'autrui gardant la plus grande probabilité, on ne peut risquer de violer ce droit sur une moindre probabilité. S'il est plus certain qu'une dette reste à payer, il faut la payer; qu'un devoir d'état est à accomplir, il faut l'accomplir.

Si l'usage du probabilisme est ainsi restreint, que lui restera-t-il pour son emploi? Le champ de la moralité privée, dira-t-on, c'est-à-dire la matière des vertus de tempérance et de force. Sans doute, mais les lois mêmes qui concernent ce gouvernement de soi-même n'ont-elles pas les mêmes exigences raisonnables que la loi de justice? Si l'on ne peut courir le risque — en suivant la probabilité moindre — de causer à autrui un dommage matériel ou spirituel, pourquoi serait-il permis de risquer pour soi pareille éven-

tualité? N'est-ce pas s'exposer davantage au dommage spirituel de péché que d'aller dans le sens d'une opinion moins probable en ne tenant pas compte de l'opinion plus probable? En tout état de cause, il reste que le probabilisme va à l'encontre de la loi de la prudence, — cet argument ne l'impressionne guère sans doute, mais il demeure. Si la raison est la raison, si cette raison délibère et se met en quête de la vérité, rien ne pourra faire que, dans l'impossibilité d'aboutir à la certitude parfaite, il ne lui apparaisse comme étant *raisonnable* de donner son assentiment à ce qui est le plus vraisemblable et non à ce qui l'est moins.

Le *Probabiliorisme* est le système qui satisfait le plus à cette loi. Il pose en principe que, dans le cas de vraisemblance plus forte du côté de la liberté, on peut légitimement opter en sa faveur. Il ajoute qu'a fortiori, dans le cas de vraisemblance plus forte du côté de la loi, on doit opter pour celle-ci, sans qu'on puisse tenir compte de la probabilité moindre en faveur de la liberté. Toutes les raisons que nous venons d'invoquer contre le probabilisme — il est inutile de les répéter — reviennent ici pour appuyer le probabiliorisme.

Cependant, il peut arriver — cas que nous n'avons pas soulevé jusqu'ici pour ne pas compliquer notre bref exposé des systèmes — que les opinions en conflit se présentent en équivalence de probabilité, du côté de la loi comme du côté de la liberté. Admise cette hypothèse

d'équivalence absolue, le probabiliorisme enseigne que, dans cet état de doute strict, il faut toujours prendre le parti de la loi, parce qu'alors on est plus sûr d'éviter le péché en ne désobéissant pas à cette loi.

L'*Equiprobabilisme* est né pour résoudre le doute de conscience en face de deux opinions également probables. C'est une sorte de compromis entre le probabiliorisme et le probabilisme. Avec le probabiliorisme, ce système enseigne que, dans les cas d'opinions inégalement probables, il faut toujours aller dans le sens de la plus probable ou de la plus sûre. Il se sépare du probabiliorisme dans le cas d'opinions également probables, en n'admettant pas que, toujours, il faille aller du côté de la loi, car il enseigne que, quelquefois, dans la situation d'opinions également probables, on peut opter pour celle qui favorise la liberté. C'est la seule concession, et sur un point restreint, que l'équiprobabilisme fait au probabilisme, car il n'admet pas, comme ce dernier, qu'en face d'une opinion plus probable ou plus sûre, la conscience puisse acquiescer à la moins probable ou à la moins sûre.

L'Equiprobabilisme, pour justifier son système, utilise ce principe : « dans le doute la condition la meilleure est celle de celui qui possède » (*melior est conditio possidentis*). Au surplus, il distingue deux objets différents sur lesquels peut porter le doute : doute au sujet d'une loi, doute au sujet d'un fait; et à propos d'une loi : doute sur l'existence de la loi ou doute sur son appli-

cation au cas en litige; à propos d'un fait : doute sur sa réalité ou, s'il existe, doute sur sa valeur. Exemples de ces modalités d'application du principe de possession : Est-ce aujourd'hui Quatre-Temps? J'ai autant de raisons pour le croire que pour ne pas le croire; dans ce cas, ma liberté possède : je puis ne pas jeûner. — C'est aujourd'hui certainement Quatre-Temps, mais j'aurais autant de raisons de m'en dispenser que de pratiquer le jeûne : ici, ma liberté possède, je puis ne pas jeûner. — Au moment de réciter les vêpres de mon bréviaire, je me demande si j'ai récité les petites Heures, j'en doute avec autant de raisons pour que contre : ici, le fait n'est pas prouvé comme ayant été accompli : la loi possède : je dois réciter ces petites Heures. — Je viens de réciter les Vêpres, mais à cause de mes distractions ou à cause des interruptions forcées auxquelles j'ai dû me soumettre, je m'interroge, avec doute, sur la validité de cette partie de l'Office : ici, ma liberté possède, mes Vêpres doivent être tenues comme valables, puisqu'il n'y a pas la preuve du contraire. — Les exemples d'application du principe de possession, pour résoudre le doute de conscience, pourraient être bien plus compliqués, par exemple en matière de justice, de contrats, de devoirs d'état, de devoirs religieux. Nous les avons simplifiés pour l'intelligence du système équiprobabiliste.

On a contesté, et non sans raison, la légitimité d'emploi du principe de possession pour solutionner le doute de la conscience. « Cet

axiome s'applique dans son sens propre à certaines questions de justice. Lorsqu'il y a contestation, par exemple au sujet de la propriété d'une chose et que les droits de deux partis se contrebalancent à peu près, en faveur de qui se décidera le juge? Le principe que nous venons de citer le tirera de son doute et lui fera maintenir l'ancienne situation juridique dont bénéficiait le possesseur. Dans des cas pareils, l'axiome trouve son application légitime. Mais, il n'en est plus de même dans le cas où se trouvent en conflit non plus les droits d'un propriétaire qui se défend et d'un demandeur qui les conteste, mais des raisons équivalentes en faveur de la liberté ou de la loi. L'antériorité de la possession, dans ce dernier cas, n'est point un argument qui ait son rôle à jouer. La question est alors de savoir, en cas d'égale vraisemblance, de quel côté sont les droits supérieurs : est-ce du côté de la loi ou du côté de la liberté? L'antériorité de la possession est une donnée étrangère au débat. Supposé que la liberté fût la première en possession, ceci n'infirme pas les droits prééminents de la loi. Ainsi, l'extension du principe juridique invoqué par l'équiprobabilisme, du domaine particulier de la justice au cas général du conflit entre la loi et la liberté n'a pas de pertinence. Et si, dans un certain nombre de cas particuliers, il paraît pouvoir intervenir, ce n'est qu'en vertu d'analogies fort lointaines avec les cas de justice où il trouve sa véritable application (1). »

(1) Edgard Jansen, *Cours de morale générale*, Vol. 1.

6. LA VERTU DE PRUDENCE ET LES « SYSTÈMES DE MORALITÉ ».

Tels sont donc les différents systèmes proposés pour résoudre le doute de conscience. Abstraction faite du Rigorisme et du Laxisme, tous les autres systèmes sont autorisés aux yeux de l'Eglise : Tutiorisme, Probabiliorisme, Equiprobabilisme, Probabilisme, ce dernier avec les restrictions qui ont été dites (1). J'ai marqué ma préférence pour le Probabiliorisme, parce que, seul, ce système me paraît assez bien concorder avec la doctrine de saint Thomas sur la vertu cardinale de prudence (2).

(1) Une théorie récente, nommée « *système de la compensation* », tout en suivant la ligne probabilioriste, admet qu'en certains cas, pour écarter le danger imminent de pécher, on peut permettre de suivre une opinion moins probable. Un confesseur probabilioriste pourrait ainsi, en toute conscience, laisser son pénitent suivre une ligne de conduite que lui, confesseur, sait moins probable, s'il prévoit que ce pénitent enfreindrait, quand même, l'obligation qui a pourtant pour elle la plus grande probabilité. Cette raison d'empêcher des péchés formels vient « *en compensation* », comme raison suffisante, pour le probabilioriste, de prendre, dans l'occurrence, l'attitude de probabiliste, à condition toutefois qu'un grave précepte soit en cause et que l'opinion probable à l'encontre de ce précepte soit sérieuse et valable.

(2) La conscience, dans son discernement prudentiel, se met en quête de l'action la plus raisonnable et la plus vertueuse, c'est pourquoi l'on peut dire que le Probabiliorisme va *dans le sens* de la vertu de prudence, à condition, toutefois, qu'il ne veuille pas, comme système, *se substituer* à la vertu de prudence, en disant : dans le doute, le discernement n'a plus qu'à se taire, faisons le calcul des probabilités et adoptons, dans l'équivalence des opinions, la plus sûre; dans l'inégalité des opinions, la plus probable.

Et maintenant, que penser de ces théories en face de la vertu de prudence?

Reconnaissons tout d'abord que ces débats sur les « systèmes de moralité » n'ont pas été sans profit pour l'affinement du sens moral chrétien. Les moralistes ont été rendus plus attentifs aux diverses graduations de la probabilité, plus circonspects à l'endroit des différences dans l'obligation des lois morales. Au surplus, l'adoption des principes réflexes, l'opposition entre « probabilité » et « sûreté », les distinctions introduites entre le doute qui porte sur la loi et le doute qui porte sur le fait de la conformité de l'acte à la loi, entre le doute sur la licéité et le doute sur la validité d'un acte accompli, entre le doute en matière de justice ou de choses nécessaires au salut et le doute en matière de moralité privée, voire même l'évaluation des compensations par les conséquences : toutes ces considérations, dûment appliquées à certains cas embarrassants, peuvent opportunément servir à l'investigation du conseil prudentiel, aider ses raisonnements, éclairer la comparaison de ses motifs et favoriser la sagacité de son discernement. Mais, c'est à condition que la raison domine et dirige cette enquête et que l'ultime jugement lui soit toujours réservé. La prudence pourra intégrer en elle, dans son travail d'élaboration, les techniques proposées; mais elle ne sera point esclave de leur mode artificiel; elle les dépassera, après s'en être servi.

Malheureusement, les « systèmes de moralité »

se sont développés aux dépens de la vertu de prudence. Au lieu que celle-ci demeurât, par son sens judicieux, l'instrument-né de la solution des doutes de conscience, elle a été peu à peu évincée de ce rôle par la place démesurée qu'ont prise, dans l'enseignement doctrinal de la morale, les discussions sur les dits « systèmes ». Dans leurs traités sur la conscience, nos moralistes modernes parlent à peine de la vertu de prudence, ou, s'ils en parlent, ainsi que de la prudence « infuse », du don de Conseil et des vertus complémentaires de la prudence, c'est seulement « pour être complets » dans leur exposé. Manifestement, ils en font peu de cas : ils y voient des bibelots antiques, bons à être placés en vitrine, mais qui ne servent plus.

Il y a là excès. Ces théories, dans leur systématisation même, méconnaissent l'économie de la vertu de prudence et, au surplus, ne cadrent guère avec la réalité psychologique.

Notons d'abord, comme un fait étrange, que ces systèmes et leurs controverses aient surgi plusieurs siècles après saint Thomas et que l'on n'en trouve pas trace chez celui-ci. Saint Thomas n'ignore pas la possibilité de l'état de doute, aussi bien dans l'esprit spéculatif que dans l'esprit pratique. Mais, pour lui, l'hésitation de la conscience est le point de départ de la raison délibérante, le motif de l'enquête du conseil, avec sa marche progressive de raisonnement, de comparaison et d'évaluation, en un mot : la matière même de la vertu de prudence. Saint

Thomas sait aussi que la vertu « infuse » de prudence, par ses motifs pris à l'esprit de foi, doit apporter sa lumière dans les débats de conscience en superposant des motifs supérieurs qui viennent rompre des hésitations trop humaines et faire place à ses vues nouvelles qui déterminent l'acquiescement de la conscience. Il enseigne qu'une vertu toute spéciale — fruit de dispositions naturelles, mais aussi résultat d'éducation progressive et même don de grâce comme vertu « infuse » — sert tout particulièrement pour ces cas exceptionnels où une loi ne peut pas être observée, parce qu'un motif plus raisonnable commande de lui désobéir (1). Enfin, le don de Conseil, suppléance extraordinaire par son mode mais non point par son rôle normal dans la conscience surnaturelle, vient orienter l'action, quand les arguments de la seule raison ne suffisent plus à y voir clair, vers la solution la plus conforme au désir de la charité et la plus heureuse pour la sanctification.

On le voit, saint Thomas ne professe pas l'imbécillité de la raison dans le gouvernement de soi-même. C'est la raison elle-même, par sa vertu propre, par sa puissance de délibération et de comparaison, par son désir inné du vrai et son sens du réel, qui est l'instrument approprié de solution et de résolution des doutes de la conscience. Le renforcement qui lui vient des vertus annexes et complémentaires est destiné à l'éducation progressive de sa lucidité, à la sé-

(1) Voir plus haut, pp. 221 et sv.

curité de plus en plus affirmée de sa pénétration, à la réussite de son flair divinateur, et même novateur, quand les circonstances embarrassées obligent à chercher le raisonnable de l'action hors des solutions toutes faites. Les suppléances surnaturelles du discernement prudentiel — vertu « infuse » de prudence, vertus « infuses » auxiliaires de la prudence, don de Conseil — en lui apportant des points de vue nouveaux à envisager dans sa réflexion intérieure, en renforçant sa perspicacité à l'endroit de la détermination la plus vertueuse, ne font que renchérir sur la puissance intime de la raison à dicter, par elle-même et par ses propres moyens, quelle doit être, dans le conflit des motifs divers, l'action la plus vraisemblablement raisonnable. Au surplus, la prudence est une raison qui vise le vrai moral et qui emploie la sagacité de son raisonnement sous l'impulsion des intentions vertueuses. Or, cet entraînement habituel dans la pratique des vertus et de la vertu de prudence éclairant cette pratique ne peut manquer, nous dit saint Thomas, d'affiner le discernement lui-même dans la discrimination de ce qui convient. Il se produit ici, par ce tassement et ce renforcement de l'expérience, une dextérité de discernement qui prend l'allure d'une divination instinctive, d'une intuition affective (1).

Certes, saint Thomas ne prétend pas que la prudence, à l'état de vertu parfaite, parvienne

(1) Voir plus haut, pp. 243 et sv.

toujours à un jugement infaillible, au terme de ses délibérations. Il sait trop bien que, dans l'action humaine, il y a souvent de l'imprévisible, de l'impondérable et même de l'inconnaissable, en beaucoup de ses circonstances et de ses conséquences. Une certitude morale, même imparfaite, pourvu qu'elle porte la plus grande vraisemblance, suffit à satisfaire la prudence vertueuse. En tout cas, c'est par le discernement de celle-ci, renforcé dans sa lucidité par les compléments que nous avons dit, que se résolvent nos perplexités de conscience; c'est par la conclusion du conseil intérieur, c'est-à-dire par le jugement appréciatif, qu'est dicté le choix raisonnable de notre action : c'est cela même qui qualifie moralement cette action.

Les théoriciens des « systèmes de moralité » ne semblent pas donner grande confiance à la raison pour l'élucidation du doute de la conscience. Tandis qu'en celui-ci, saint Thomas voit la raison d'être de la vertu de prudence, le point de départ de la minutieuse enquête du conseil, nos théoriciens considèrent ce doute comme un aboutissement, une sorte de mur contre lequel l'intelligence se heurte et en face duquel elle renonce à poursuivre sa recherche. C'est alors que, pour suppléer à son impuissance, est apportée la balance à probabilités, avec son pesage à poids égaux ou inégaux, avec son oscillation entre le primat de la loi et celui de la liberté, avec l'appoint de la possession ou de la non-possession. Les « systèmes de probabilité » ten-

dent à supprimer la vertu de prudence de la conscience morale.

On dira peut-être : mais, cette vertu de prudence, avec le perfectionnement obligé de toutes les vertus et suppléances qui la rendent capable de discernement résolutoire des perplexités de la conscience, n'est pas facile à acquérir. Elle peut bien être le lot des sages, des vieillards, des vertueux, des saints, qui ont ainsi le monopole d'être d'excellents conseillers pour eux-mêmes ou pour les autres. Mais, ces autres, à moins d'avoir sans cesse recours à ces bons conseillers, seront-ils donc privés de toute possibilité de sortir de leurs hésitations? Pourquoi ne pas les délivrer de ce tourment intérieur en leur donnant un moyen facile de se résoudre, tout seuls, par l'emploi des « systèmes de moralité »?

A cette objection, il faut d'abord répondre qu'il est des hommes qui, selon le mot de saint Thomas, « naissent naturellement prudents » (1) ; ils ont un jugement droit et un bon sens inné; ils profitent de toute expérience de la vie pour s'instruire moralement, d'autant plus que les vertus qu'ils acquièrent aiguisent peu à peu leur perspicacité. D'autre part, répétons-le : dans la conscience surnaturelle se trouvent la prudence « infuse » et le don de Conseil. Ces secours surnaturels ne serviront-ils à rien? Et s'ils servent à quelque chose, ne sera-ce pas

(1) « Quidam inveniuntur naturaliter prudentes. » (*De Veritate*, Qu. XVIII, art. 7, ad 7.)

à aider la raison dans le discernement raisonné de la conduite morale?

Même admise la difficulté d'acquérir la vertu de prudence, est-ce que la difficulté ne sera pas plus grande encore, pour les consciences frustes, voire pour les consciences éclairées, de faire jouer convenablement et *prudemment*, pour résoudre leurs doutes, les systèmes de moralité? D'abord, lequel des différents systèmes chaque conscience — qui, par hypothèse, a la liberté du choix — adoptera-t-elle? Quoi donc guidera ce choix, quand nos théoriciens ne s'accordent pas entre eux, depuis des siècles, chacun proposant son système comme le plus probable? L'adoption de l'un des systèmes serait-elle faite, quelles difficultés sans pareille de le faire servir opportunément et de l'appliquer prudemment! Spéculativement, il n'est pas malaisé d'imaginer des probabilités en opposition d'égalité ou d'inégalité, à l'aide d'exemples construits d'avance pour éclaircir ce problème mathématique; mais, il en est autrement, dans une conscience réelle et vivante, qui réfléchit en face de ses buts et de ses responsabilités, à travers des motifs qui, étant d'ordre qualitatif, ne se prêtent guère à leur mise en équation et qui, au surplus, ne se ressemblent pas; car, si l'un fait valoir des arguments d'ordre naturel, l'autre lui opposera des arguments d'ordre surnaturel; si l'un fait valoir des intérêts matériels, l'autre lui comparera des intérêts moraux. Alors, dans cet enchevêtrement de motifs qui, à travers une laborieuse compa-

raison, chevauchent l'un sur l'autre, se substituent l'un à l'autre, se corrigent, s'éliminent en partie pour reparaître, un instant après, plus valables que tout à l'heure, comment avoir assez de sagacité pour arrêter l'esprit en son actif travail d'évaluation, d'une évaluation continuellement changeante, pour lui faire dire : c'est assez, arrêtons-nous de raisonner, pesons les chances pour ou contre, voici qui est égal, voici qui est inégal, la liberté est de ce côté, la possession de l'autre côté! Pour fixer *raisonnablement* cet arrêt, exécuter ces pesages et les utiliser avec la sagesse désirable pour une solution déterminée, et cela au sein de la mouvance des aspects et des points de vue, il faudrait une force et une habileté d'esprit qui ne sauraient appartenir au commun des mortels.

D'ailleurs, de fait, dans nos débats réels de conscience, notre raison n'utilise pas les systèmes de probabilité.

Quand, ne pouvant solliciter un avis prudent, nous sommes obligés de nous décider nous-mêmes, nous en appelons au raisonnement de notre prudence : nous réfléchissons, nous réfléchissons encore, nous prolongeons et reprenons notre délibération. A moins d'un doute incoercible — auquel cas nous nous abstenons d'agir — nous nous déterminons par la persuasion intérieure que finit par se donner notre conscience. Même lorsque nous consultons un homme compétent pour nous aider à sortir du doute, nous ne songeons pas le moins du monde à lui demander

d'exécuter, à notre place, des calculs de probabilité, mais de nous donner une solution, parce que nous présumons qu'il sait raisonner et apprécier mieux que nous.

Peut-être, dans l'hésitation à propos de l'observance matérielle d'une loi positive, ou à propos d'un acte déjà réalisé et dont nous doutons s'il a été réellement posé ou accompli comme il devrait l'être, songeons-nous à appeler à la rescousse les systèmes de probabilité et à solutionner le cas soit en tutioriste, soit en probabilioriste, soit en probabiliste, soit en équiprobabiliste. Et encore, nous le savons : il y a des cas où la conscience n'a pas la liberté de ce jeu; il y a des matières morales — actes sacramentels, obligations de justice, vérités et intérêts du salut — où, dans l'équivalence des probabilités, il faut aller au plus sûr, comme le veut le probabiliorisme (1). Ici, le discernement prudentiel est orienté par la règle posée; le raisonnable est de s'y tenir.

Partout ailleurs, en face de nos responsabilités, de nos obligations immédiates, de la manière de les accomplir, des attitudes à prendre, de nos sensibilités à refréner et à gouverner, des décisions qui concernent nos charges, nos œuvres, notre vie privée, nos relations avec les autres, encore une fois, je le répète, nous ne songeons guère à utiliser les « systèmes de moralité ». A-t-on jamais vu que, dans une réunion

(1) Voir plus haut, pp. 348 et sv.

de gens sages, assemblés pour prendre une grave décision où des intérêts matériels et moraux sont en cause, chaque conseiller se forme la conscience, pour son vote personnel, par les systèmes de probabilité? On ne le voit pas davantage dans les consciences individuelles, quand elles s'efforcent de connaître ce qu'elles doivent faire. Il ne viendra à aucun homme consciencieux la pensée de justifier une importante détermination qu'il aura prise, en disant : « J'hésitais, alors j'en ai appelé aux « systèmes de moralité! » Il dira : « J'ai consulté, j'ai réfléchi longuement, enfin je me suis décidé, en croyant agir pour le mieux. » Et cela voudra dire qu'il aura mis en œuvre sa vertu de prudence.

CHAPITRE XX

Les erreurs de la conscience

SOMMAIRE :

L'ERREUR INVOLONTAIRE DANS LA CONSCIENCE. — LA CONSCIENCE INVOLONTAIREMENT ERRONÉE OBLIGE-T-ELLE ET DE QUELLE FAÇON? — L'ERREUR VOLONTAIRE DANS LA CONSCIENCE PÉCHERESSE. — CONSCIENCE ERRONÉE PAR NÉGLIGENCE D'APPRENDRE CE QUE L'ON DEVRAIT SAVOIR.

Notre conscience peut nous dicter notre devoir avec une certitude parfaite. Mais, bien souvent, dans la complication de nos actions, aux aspects si divers et aux circonstances si mobiles, cette perfection de certitude ne peut être atteinte. Nous connaissons les perplexités et le doute en face de notre devoir pratique : alors le discernement de notre prudence a fort à faire pour aboutir à une certitude relative, d'ailleurs suffisante pour nous obliger. Mais, n'arrive-t-il point que notre conscience se trompe, quel que soit d'ailleurs le degré de sa persuasion intérieure?

L'erreur est possible à l'esprit humain, dans l'ordre spéculatif. Nous posons, souvent, à la base de nos raisonnements, des principes que nous croyons certains et qui ne le sont pas. Sans

doute, il y a des vérités premières, des axiomes de l'esprit, qui sont réfractaires à l'erreur. Mais, cela mis à part, que d'erreurs dans les intelligences, même les plus cultivées, soit à propos des affirmations qui servent de point de départ au raisonnement, soit à propos du raisonnement lui-même qui, mal conduit, mène à des conclusions fausses!

Pourquoi l'erreur ne serait-elle pas possible dans l'ordre pratique, c'est-à-dire dans l'esprit s'appliquant à justifier et à diriger l'action?

Notre conscience peut errer. Mais comment cela arrive-t-il? Et, dans cette hypothèse, comment la conscience nous oblige-t-elle?

1. L'ERREUR INVOLONTAIRE DANS LA CONSCIENCE.

La conscience est le jugement pratique de notre raison, nous dictant, en regard d'une norme morale, l'action qui lui est conforme, en nous interdisant l'action qui lui est contraire. Ce jugement, nous le savons, est la conclusion d'un raisonnement. Or, dans ce raisonnement, il y a une obligation générale que la conscience est supposée connaître; puis, il y a l'application de cette obligation générale à une action concrète. S'il y a erreur, celle-ci portera soit sur l'obligation elle-même, soit sur l'action qui se réfère à elle.

Dans l'ordre moral, il y a des principes premiers, sur lesquels toute conscience est d'accord:

il faut faire le bien et éviter le mal, il faut être tempérant, courageux à son devoir, juste et équitable à l'égard d'autrui. Dans la conscience du croyant sont évidents : le précepte d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, celui d'obéir aux lois divines formulées par le Décalogue et les Commandements de l'Eglise. De ces lois premières dérivent d'autres lois moins générales et qui approchent de plus près les conditions concrètes de l'action humaine. Ces lois morales dérivées sont innombrables. Prenons, par exemple, le précepte de la justice : ne pas faire tort à autrui; que de variétés dans les réglementations qui concernent les affaires commerciales, le juste prix de vente, les clauses des contrats, etc. A propos de la charité fraternelle, que de prescriptions multiples, par exemple : comment aimer surnaturellement ses ennemis, comment réparer la médisance, la calomnie? Révéler à quelqu'un la faute secrète d'un autre est-ce toujours une médisance? Pour le précepte de la tempérance et de l'usage des passions de la sensibilité, qu'est-ce qui est permis ou défendu, par exemple dans l'état de mariage ou dans l'état de célibat? Une quantité énorme de prescriptions sortent des préceptes premiers, que les moralistes, les juristes, les canonistes et les casuistes s'efforcent de préciser.

Chez celui qui n'est pas tenu à cette complète science morale et qui d'ailleurs ne peut y atteindre, il y a des erreur possibles. Involontairement et de bonne foi, la conscience peut être persua-

dée que telle ou telle obligation s'impose; ou bien elle en ignore une autre qui, pourtant, est certaine. C'est pire encore vis-à-vis des lois positives, dans l'ordre civil, où il y a tant de lois de toutes sortes et dont beaucoup posent des obligations de conscience, par exemple : faut-il voter ou ne pas voter, payer intégralement l'impôt sur le revenu? Il y a donc possibilité, dans une conscience, d'errer à propos d'une obligation morale. Il est bien entendu qu'il s'agit, ici, d'erreur involontaire. Car, s'il y avait ignorance coupable, volonté de ne pas connaître, ou négligence de s'informer, le cas changerait du tout au tout, comme nous le verrons plus loin.

La conscience peut se tromper non seulement à propos des normes de moralité, mais encore dans son discernement d'application d'une règle morale à un acte précis et immédiat. Qu'on se rappelle ce qui a été dit, au chapitre précédent, sur la difficulté de démêler avec exactitude les opportunités, les circonstances et les conséquences d'une action. Rien d'étonnant à ce que nous nous trompions. Par exemple : nous sommes persuadés que tel fait s'est produit, que tel individu a agi d'une certaine façon : nous en avons des témoignages irrécusables; alors, en conscience, nous prenons à son égard une attitude déterminée et agissons en conséquence; or, on nous a trompés. Nous avons agi avec une conscience erronée. Il arrive que nous nous croyons soumis à une loi, et de fait nous ne le sommes pas. De bonne foi, nous pensons être exempts de

telle ou telle prescription; et, en réalité, nous n'en sommes pas exempts. On le voit, il peut y avoir conscience erronée involontairement, non seulement par erreur sur l'obligation, mais encore par erreur sur l'action, en apparence soumise à cette obligation.

Enfin, il peut y avoir conscience erronée à propos d'actions moralement indifférentes en elles-mêmes et qu'on croit être défendues. Je ne parle pas ici des consciences scrupuleuses qui n'ont pas le jugement sain. Mais, par suite d'éducation faussée ou mal renseignée, ou pour quelque autre cause involontaire, on se figure que telle ou telle action ou manière de faire est coupable, alors qu'en soi elle ne l'est pas du tout, alors qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise (1).

En somme, la possibilité d'erreur dans la conscience vient de ce que celle-ci n'est point la règle première intangible des mœurs humaines.

(1) « Conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum; in quâ quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter : uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo, ex eo quod non bene applicatur; sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter : vel ex eo quod aliquis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat... In universali quidem judicio synderesis, errorem esse non contingit; sed in judicio rationis superioris contingit esse peccatum; sicut cum quis existimat esse secundum legem, vel contra, quod non est... Et ideo error accidit in conscientia propter falsitatem quae in superiori parte rationis. Et similiter contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiori parte rationis, ut cum aliquis errat circa civiles rationes justi vel injusti, honesti vel inhonesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia, etiam error contingit; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi praetermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem : ita etiam in syllogismo qui in operabilibus requiritur. » (*De Veritate*, Qu. XVII, art. 2.)

Cette norme première réside dans les axiomes de la raison morale et dans les préceptes exprès de la loi divine. A partir de ces principes premiers, la conscience raisonne, déduit et applique; et c'est là qu'il lui arrive de se tromper (1).

2. LA CONSCIENCE INVOLONTAIREMENT ERRONÉE OBLIGE-T-ELLE ET DE QUELLE FAÇON?

Il s'agit donc d'une conscience involontairement erronée et qui, actuellement, est persuadée être soumise à une loi qui n'existe pas, ignore une prescription morale qui pourtant existe, ou bien se persuade, de toute bonne foi, qu'elle doit agir de *telle* façon, alors qu'en réalité elle ne le devrait pas. Eh bien! tant que persiste cette erreur dans la conscience, celle-ci oblige à l'action qu'elle dicte. En effet, dans cette situation d'erreur « invincible », on est persuadé que la raison ou la volonté de Dieu, ou la justice, ou la tempérance, ou le devoir d'état, etc., commande; on est persuadé, tant que dure l'erreur de la conscience, que l'on est soumis, dans les circonstances actuelles, à obéir à une loi qui, de soi, oblige, mais dont on est, de fait, exempt. Par conséquent, on doit obéir à sa conscience erronée. Si on ne lui obéit pas, c'est que la volonté

(1) « Conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regulata; unde nihil mirum, si error in ea potest accidere. » (*Ibid.*, ad 7.)

n'est pas bonne et veut aller à l'encontre de ce qui apparaît comme la volonté de Dieu, ou le devoir : c'est une attitude pécheresse. On dira : mais il y a erreur! Sans doute, il y a erreur, objectivement parlant, en jugeant du dehors. Mais, celui qui est enfermé dans sa conscience erronée, et qui juge d'après elle, ne soupçonne pas cette erreur, et il ne peut, à l'instant où il se décide, juger autrement; et s'il désobéit à ce jugement de sa conscience, il consent à désobéir à la loi morale. Qu'est-ce donc que la conscience en son discernement, sinon notre raison qui promulgue la loi de Dieu, le devoir, à propos de notre conduite pratique? Aller à l'encontre de ce discernement, c'est aller contre la raison, contre Dieu : c'est pécher. Il en est de même de la conscience erronée, non plus par ignorance de la loi, mais par erreur de fait sur son application ou sur les circonstances d'une action, en regard d'un but vertueux : cette conscience oblige sous peine de péché (1). On certifie à des parents, avec preuve et témoignage, bien que faussement, la mauvaise conduite du fiancé de leur fille; ces parents doivent refuser ce mariage tant que dure cette persuasion. On est

(1) « Non videtur possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dictet aliquod esse praeceptum Dei quod sit indifferens sive per se malum, si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi, unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia, quae est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligatoria est, quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit. » (*De Veritate*, Qu. XVII, art. 4.)

persuadé que telle action est mauvaise : il faut l'éviter (1).

3. L'ERREUR VOLONTAIRE DANS LA CONSCIENCE PÉCHERESSE.

Il y a donc des consciences erronées qui sont de bonne foi, soit que l'erreur porte sur certaines prescriptions de moralité ignorées ou supposées existantes alors qu'elles n'existent pas, soit que l'erreur porte sur l'action à accomplir. Mais, il y a des consciences erronées qui ne sont pas de bonne foi, dont l'ignorance ou l'erreur ne manque pas de responsabilité et qui sont, tout au moins indirectement, fautives. Cela peut arriver de diverses façons, qu'il faut examiner l'une après l'autre, car elles ne comportent pas la même appréciation morale.

Dans tout péché, il y a une erreur volontaire (2). Voici quelqu'un qui est violemment tenté par la sensualité ou qui, irrité contre quelqu'un, est poussé à se venger. Il sait que cet acte de sensualité est défendu, que cette vengeance est injuste : sa conscience le voit clairement. Et pourtant, entraîné par sa passion, il passe outre; il pèche par sensualité ou par vengeance. Pour

(1) « Quamvis id quod dictat erronea conscientia non consonum sit legi Dei, tamen accipitur ab errante ut ipsa lex Dei; et ideo, per se loquendo, si ab hoc recedat, recedet a lege Dei. » (*Ibid.*, ad 1.)

(2) Sur l'erreur volontaire contenue dans tout péché, voir de plus longs développements dans mon ouvrage : *La conscience morale*, 3e partie, chap. IX.

en arriver là, il a dû faire taire sa conscience, ne pas vouloir l'entendre, afin de n'écouter que sa passion et son ressentiment. L'homme, qui est rongé par sa rancune, ne veut rien comprendre aux conseils de modération qu'on lui donne, il refuse de reconnaître qu'il exagère et persiste à ne voir que ce qu'il nomme : le droit de se venger. L'erreur de sa raison et de son discernement d'action est voulue : il s'enferme dans sa colère et refuse d'envisager autre chose que son assouvissement. Sans doute, cette erreur volontaire ne dure que l'instant de la passion; une fois celle-ci apaisée, la conscience revient avec toute sa clairvoyance et son remords (1).

Cet aveuglement volontaire n'existe pas seulement dans le péché de passion, mais encore plus volontaire, plus responsable et plus fautif dans le péché d'habitude. Par habitude répétée et enracinée des mêmes fautes, la conscience se blase; son reproche s'émousse; elle finit par ne plus fonctionner, pour ainsi dire, à propos de péchés qu'elle s'est accoutumée à laisser passer. Le fraudeur en affaires de commerce en arrive à faire métier quotidien de ses manquements à la justice. Le sensuel est tellement rivé à ses plaisirs qu'il n'a d'autre préoccupation que d'en trouver toutes les occasions possibles. Bien mieux, à la longue, non seulement ces pécheurs habitudinaires et vicieux n'ont plus de remords,

(1) Sur le péché de passion et la ligature volontaire du jugement de conscience par la passion, voir mon ouvrage : *Les passions dans la vie morale*, 1 vol., chap. VI.

par inattention voulue à l'égard des prohibitions morales, mais, continuellement ils sont en lutte contre leur conscience pour se donner des motifs de ne pas l'écouter; ils veulent se convaincre que la loi morale, telle que la promulgue l'Eglise, est excessive sur certaines prohibitions, qu'il est impossible de la suivre, qu'il y a les lois de la nature, etc., etc. Ils le disent et ils se le disent, si bien qu'ils ne veulent plus admettre, comme défendus, des péchés qui le sont vraiment. Arriveraient-ils à se persuader entièrement que telle chose réputée comme péché n'en est pas un — persuasion difficile à acquérir — qu'ils n'en resteraient pas moins coupables de s'être volontairement falsifié la conscience. Leur conscience est erronée par leur faute; elle n'exempte donc pas de faute les actes qu'elle se permet (1).

La conscience volontairement erronée se présente encore de cette façon : on ne veut pas connaître telle ou telle loi morale, afin de n'avoir pas à modifier une conduite que l'on serait bien forcé de juger contraire à cette loi. Psychologiquement, on rencontre ce cas dans les consciences qui déjà se doutent, du moins en général, des obligations qu'elles craignent : la volonté d'ignorance est donc fautive. Car, ici, une autre loi intervient, que nous avons vue au chapitre précédent : lorsque la conscience peut sortir du doute, elle le doit. Je me doute que tel genre

(1) Sur le péché d'habitude comparé au péché de passion, à propos de l'aveuglement volontaire de la conscience, voir mon ouvrage : *Les passions dans vie morale*, 2e vol., chap. II.

d'action est prohibé, parce que je le pressens ou parce que je l'ai entendu dire : je dois, du moins si je le puis, m'éclairer, me renseigner. Ne pas le vouloir, pour être à l'abri de tout reproche de conscience vis-à-vis d'actes trop désirés, est une volonté pécheresse : c'est vouloir l'action convoitée, même si elle est mauvaise. On rencontre cette attitude surtout vis-à-vis de la répression des passions de sensualité : on préfère ne pas savoir ce qui est permis ou ce qui ne l'est pas, afin de se permettre tout (1).

Voici enfin une dernière manière de conscience erronée volontaire. Cette erreur voulue ne porte plus sur la loi morale ou le devoir dans sa prescription générale; mais sur la rectitude, l'opportunité, la mesure et les circonstances d'une action, en face d'un but vertueux. Par précipitation, on décrète tout de suite d'agir, sans vouloir réfléchir, sans prendre garde aux multiples aspects des événements, des personnes et des choses. On ne veut pas faire attention, ou plutôt on néglige de faire attention, alors qu'on le devrait. Par exemple, on vous demande conseil sur un cas compliqué, dans l'intelligence duquel vous ne pouvez entrer qu'après de multiples explications très circonstanciées. Au lieu de cela, vous résolvez le cas immédiatement, sans vouloir en apprendre plus long, pour vous

(1) « Contingit quandoque quod ignorantia directe et per se est voluntaria : sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet. Et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum : ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit quod quis vult subire ignorantiae damnum, propter libertatem peccandi. » (Ia IIae, Qu. LXXVI, art. 4.)

débarrasser : vous ne voulez donc pas savoir ce que vous pourriez et devriez savoir; votre conscience juge dans l'ignorance voulue, dans une erreur qu'elle pourrait éviter en se renseignant. Cette conscience volontairement ignorante est un péché contre la prudence et qui peut avoir les conséquences les plus désastreuses pour le prochain. Ici, la responsabilité se mesure à la dose de volontaire qui l'accompagne. Car — il faut le reconnaître — dans cette défaillance de la réflexion et de l'information nécessaire, il peut y avoir, pour l'excuser quelque peu, un esprit superficiel, un manque naturel de jugement (1). Qu'on n'aille pas demander conseil aux étourdis, sans réflexion ni jugement.

4. CONSCIENCE ERRONÉE PAR NÉGLIGENCE D'APPRENDRE CE QUE L'ON DOIT SAVOIR.

Voici un cas très fréquent de conscience erronée : on se trompe dans son jugement, parce que, par sa faute, on n'a pas appris les règles de conduite que l'on devrait connaître, soit qu'il s'agisse de diriger sa propre conscience, soit qu'il s'agisse de diriger celle des autres; ou encore on a négligé de s'instruire de la science ou de l'habileté technique requise pour remplir son devoir d'état, exercer une fonction ou une profession qui implique, dans son exercice

(1) Voir plus haut, chap. XIV.

même, de graves responsabilités. Sans doute, à l'instant où l'on juge et où l'on agit, on croit bien faire, parce qu'on ne remarque pas l'erreur; mais, cette erreur demeure fautive dans sa cause, c'est-à-dire dans l'ignorance que l'on a voulue, dans cette omission de s'instruire de ses devoirs. Par exemple : un religieux qui négligerait de connaître ses Constitutions; une femme mariée qui n'apprendrait pas ses devoirs d'éducatrice; un juge qui, ne se tenant pas au courant de la jurisprudence, s'exposerait à porter des condamnations injustes; un prêtre qui, par inertie ou paresse, n'étudierait pas le Droit canon, la théologie morale ou les conditions d'administration des sacrements, et ainsi apporterait des solutions erronées au confessionnal ou ne remplirait pas convenablement son ministère; un médecin, un pharmacien, qui n'aurait pas d'études suffisantes et, à cause de cela, pourrait porter le plus grave préjudice à des malades par des soins ou des remèdes inadaptés.

En toutes ces situations de conscience erronée, la responsabilité vient de la négligence, de l'omission fautive d'un travail intellectuel obligé. Au moment où l'erreur de décision se produit, la conscience, sans doute, est de bonne foi; le médecin qui diagnostique mal croit bien diagnostiquer; mais il diagnostique mal parce qu'il ne sait pas suffisamment sa médecine; sa volonté est droite au moment où il se trompe; il n'a qu'un désir : bien connaître la maladie qu'il entreprend de guérir; mais, c'est au temps de

ses études antérieures qu'il a été coupable de les avoir négligées.

Ici se pose la question : quand est-ce qu'une négligence de ce genre est fautive?

Celui qui est peu renseigné sur la théologie morale, parce qu'il n'est pas très intelligent et ne retient que difficilement ses leçons, commet-il une négligence coupable? Pour qu'il y ait, de sa part, négligence volontaire, il faut qu'il ait *pu* et *dû* savoir. Ne séparons pas ces deux termes : *pu* et *dû*. Car, il y a des ignorances ou des demi-ignorances qui ne sont pas responsables : (intelligence sans mémoire, peu experte à résoudre les cas pratiques; la meilleure bonne volonté ne confère pas la mémoire ni la finesse intellectuelle). Tout ce qui serait manque naturel de force ou d'ouverture d'esprit ne saurait être imputable ni rendre coupable l'insuffisance de savoir qui en résulte (1).

(1) « Ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem : unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illa... Ignorantia vero importat scientiae privationem : dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire. Horum autem quaedam aliquis scire tenetur : illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei et universalis juris praecepta; singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant. Unusquisque vero tenetur scire ea quae ad suum officium spectant. Quaedam vero sunt quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriae, et contingentia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam, ignorantia eorum quae quis scire tenetur, est peccatum. Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quae scire non potest. Unde eorum ignorantia invincibilis dicitur, quia scilicet studio superari non

La négligence fautive viendra donc surtout du manque de bonne volonté dans l'application au travail, dans l'étude des connaissances professionnelles dont le programme est jugé comme un minimum. Il faut bien remarquer que le savoir humain, même dans une branche spéciale, n'est jamais épuisé : on ne peut pas demander à un médecin de posséder tout ce qui est du ressort de la science médicale en toutes ses applications; même un spécialiste doit, chaque jour, apprendre du nouveau. Un moraliste, de même, a devant lui un champ sans limite. Ce qui lui est demandé — de même qu'au médecin — c'est de posséder le programme normal et communément admis de sa science ou de sa spécialité. S'il néglige cela, il est en faute. Au delà, il devra avoir assez de prudence, en pratique, pour deviner que, devant certains cas embarrassants, il est à court de savoir, et que, dès lors, son devoir est d'en ajourner la solution jusqu'à plus ample informé.

potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis peccatum est; ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quae quis scire tenetur, non autem si sit eorum quae quis scire non tenetur. » (Ia IIae, Qu. LXXVI, art. 2.)

CHAPITRE XXI

Conscience sévère et conscience indulgente

SOMMAIRE :

CONSCIENCE INTRANSIGEANTE SUR LES APPLICATIONS DE LA LOI MORALE. — CONSCIENCE DISPOSÉE A VOIR LES ATTÉNUATIONS DE LA RESPONSABILITÉ.

Voici deux nouveaux types psychologiques de conscience morale : la conscience sévère et la conscience indulgente. Ces expressions sont fréquentes dans notre langage : elles n'impliquent point nécessairement un blâme pour ceux qu'elles désignent : l'une est attentive à l'observance intransigeante de la loi; l'autre aux nuances diverses de la responsabilité morale.

1. LA CONSCIENCE INTRANSIGEANTE SUR LES APPLICATIONS DE LA LOI MORALE.

La conscience présente une allure sévère, quand elle met à peu près toutes les règles de moralité sur le même plan de stricte obligation.

Il y a des gens dont nous disons qu'ils sont « à cheval sur les principes ». Tenir les principes et avoir une vue nette de leurs obligations est nécessaire à toute conscience morale. Il le faut. Mais, on doit savoir qu'il y a une hiérarchie dans les lois au point de vue de leur force d'obligation, selon qu'elles expriment les exigences de la loi morale naturelle et de la loi divine positive, ou selon qu'elles en sont des dérivations, des applications plus proches ou plus lointaines. Par exemple, dans la vertu de religion, il y a une différence entre l'obligation d'assister à la messe le dimanche et celle de dire sa prière tous les jours; entre l'obligation de faire ses Pâques et celle de ne pas travailler le dimanche. Sur cette question du travail du dimanche, il y a des différences très grandes entre ce qu'on appelle les œuvres serviles et les menus travaux artistiques ou autres. Dans l'ordre des devoirs envers autrui, l'interdiction de la calomnie est plus grave que celle du jugement téméraire; dans l'ordre de la répression des passions, la faute d'adultère est plus grave que celle de la colère. Pour un religieux, le manquement à ses vœux est autrement important que le manquement à un exercice pieux demandé par ses Constitutions. Dans toute règle morale, il y a des prescriptions plus ou moins essentielles.

La conscience sévère a tendance à voir, en toutes les lois, à peu près la même force d'obligation, ou du moins elle incline à accentuer leur rigueur. On en appelle constamment à la loi;

on la montre, de toutes parts, impérative et menaçante; on accumule les prohibitions et les contraintes. La sévérité peut aussi se montrer dans l'appréciation des culpabilités, des responsabilités et des punitions : le rigoriste en juge d'une manière absolue, n'étant pas suffisamment attentif aux circonstances diverses qui peuvent diminuer le volontaire. Tout est passé par lui à la même toise. Et il est strict à l'observance de toute l'intégrité de la loi; il l'impose avec dureté à soi-même et aux autres, n'ayant pas assez le souci de considérer la relativité des circonstances morales, les individualités différentes et la mobilité des états d'âme.

Cette raideur s'affirme spécialement à propos de la punition et de la sanction qui doivent frapper l'infraction à la loi. Infliger une juste punition à un délinquant est, de la part de l'autorité, un devoir de justice pour l'expiation de la faute, pour l'amendement du coupable et pour l'exemple. Cependant, en raison de motifs justifiés, pris aux circonstances particulières qui entourent le délit (circonstances atténuant la culpabilité, par exemple), aux dispositions de l'homme qui est fautif (incapable, par exemple, de supporter moralement ou physiquement la peine qu'il mérite d'ailleurs), la sévérité doit parfois s'adoucir par la clémence. Le rigoriste, dans son discernement de vindicte, tend à ne pas considérer ces circonstances atténuantes; il n'envisage que le respect de la loi à assurer. Il se tient inflexible comme la loi et veut la sanction intégralement

appliquée. Il est sans clémence. La clémence vertueuse — celle qui n'est pas la faiblesse et qui ne détruit pas l'autorité en énervant l'obligation de la loi — réclame un discernement intelligent. Tempérer la punition, avec à propos et pour le meilleur bien de l'autorité et du délinquant lui-même, demande plus d'esprit avisé que de brandir la loi et ses sanctions, de s'y tenir mordicus au risque de tout casser et ainsi de faire plus de mal que de bien.

Enfin, voici une troisième manière de sévérité, qui consiste à ne pas admettre, tout au moins en pratique, les exceptions à la loi. Il y a des lois qui ne souffrent pas d'exception, parce qu'elles prohibent ce qui est mal en soi : il est défendu de haïr Dieu, de calomnier, de commettre un vol ou un véritable mensonge. Mais, il y a des lois qui souffrent exception, surtout les lois positives, portées par l'autorité humaine en vue du bien commun. Ces exceptions sont souvent spécifiées par la loi, par exemple les dispenses du jeûne ou de l'abstinence. Il y a même des lois qui prohibent ce qui est mal en soi, mais dont doit être exempté tel ou tel individu parce que ces lois, exceptionnellement, ne s'appliquent pas à lui. Mais, la loi générale, parce qu'elle est générale, ne peut pas spécifier toutes les exceptions possibles, à cause des circonstances trop individuelles : il y a des cas non prévus et même imprévisibles qu'il faut discerner immédiatement, tant ils se présentent de façon insolite. Il faut alors une sagacité très grande de

discernement, dont saint Thomas fait une vertu annexe de la prudence, et qui est comme une sagesse pratique supérieure, destinée à juger et décréter que l'exception est recevable dans les circonstances (1). Voici des exemples : on ne peut s'approprier le bien d'autrui. Mais va-t-on laisser son couteau ou son rasoir à un fou furieux? Vous devez de l'argent à quelqu'un, mais lui rendrez-vous, si vous savez qu'il va l'utiliser pour trahir sa patrie?

En pratique, dans la vie morale individuelle, les complications souvent se multiplient : il y a des âmes qui ont de la bonne volonté et qui, victimes de leur vie antérieure, ou se trouvant dans des situations humainement inextricables, ont besoin d'être traitées avec ménagement, sous peine de les voir continuer le passé et même aller au pire. Il y a des cas où, entre deux maux, il faut choisir le moindre. C'est ici que le discernement doit interpréter la volonté du législateur et adapter aux conditions concrètes l'exception opportune. — Eh bien! le rigoriste est celui qui, du moins en pratique, ne s'arrange pas des exceptions, ne les accepte qu'à contre-cœur et tend, de parti pris, à les restreindre.

Cette sévérité dans le jugement peut prendre mille aspects divers qu'il est bien difficile, sinon impossible, de recenser. Le rigoriste, en général, est pour l'intransigeance de la loi, qu'il envisage comme applicable à tous et à laquelle tout indi-

(1) Voir plus haut, p. 221 et sv.

vidu doit être plié. Le tempérament autoritaire, à mentalité stéréotypée et unilatérale, joue souvent son rôle dans ce discernement qui manque de souplesse et d'à propos.

2. LA CONSCIENCE DISPOSÉE A VOIR LES ATTÉNUATIONS DE RESPONSABILITÉ.

A la conscience sévère s'oppose la conscience indulgente, avec une psychologie toute contraire. Je n'entends point désigner par là ce qu'on appelle la conscience relâchée. Celle-ci est une conscience inacceptable, voire pécheresse : elle élude les lois morales, surtout celles qui sont gênantes! elle amnistie facilement, passe vite l'éponge et en arrive, avec des semblants de raison ou de probabilité, à tout permettre aux autres et à tout se permettre à soi-même.

La conscience accommodante, qui se tient en de justes limites, part, en somme, d'une bonne intention. Sa tendance est moins de tempérer les rigueurs de la loi que de découvrir, à bon escient, les causes d'exceptions, de discerner ce qui, dans les états d'âme, atténue la responsabilité et le volontaire. Elle procède d'une bonne intention, ai-je dit : tandis que le rigoriste est hypnotisé par l'exigence implacable de la loi, celui qui est ainsi indulgent est particulièrement attentif aux cas individuels auxquels la loi doit s'appliquer, et cela avec un jugement exact et pondéré.

Cependant, il doit surveiller cette tendance, se garder d'une condescendance qui ressemblerait à de la lâcheté et qui, sous prétexte de bonté, serait prête à amnistier toute faute. Pour rester dans la note juste et sous prétexte de ne pas être trop sévère, il doit ne jamais fléchir sur les principes, être soucieux de ne pas grossir les culpabilités, mais aussi de ne pas les excuser à la légère. Si cette attitude conciliante se tient ainsi sur ses gardes, si vraiment la charité et la véritable miséricorde l'inspirent, elle sera particulièrement indiquée dans les situations compliquées de certaines consciences individuelles difficiles à redresser. L'esprit conciliant, tout en demeurant ferme, pourra faire grand bien, là où l'esprit rigide, par sa sévérité, rebutera la bonne volonté. En somme, cette condescendance qui s'intéresse ainsi à la complication des états d'âme et veut en percevoir toutes les nuances, afin d'y rencontrer les exceptions ou les motifs d'atténuation possible, est beaucoup plus difficile à pratiquer que le rigorisme; elle prouve un esprit de finesse, une prudence experte, un souci de la vérité morale si complexe, à l'encontre de l'intransigeance qui ne fait pas effort d'adaptation, n'exerce pas suffisamment la sagacité prudentielle et relève de l'esprit mathématique, lequel n'est guère de mise dans la pratique morale.

CHAPITRE XXII

Les scrupules de la conscience

SOMMAIRE :

PSYCHOLOGIE DU SCRUPULEUX. — CAUSES DU SCRUPULE. — BRÈVE CLASSIFICATION DES SCRUPULES MORAUX. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE THÉRAPEUTIQUE DU SCRUPULE.

Le mot *scrupule* vient du latin *scrupus* qui signifie caillou pointu. Inséré dans la chaussure, il empêche la marche par son agacement douloureux. Le scrupule moral est le doute anxieux surgi dans la conscience, à propos d'un acte que l'on croit être un péché, alors qu'il n'en est pas un, ou que l'on croit beaucoup plus grave qu'il ne l'est en réalité. Exceptionnellement, dans les consciences les plus habituellement judicieuses et paisibles peut se produire un scrupule de cette sorte, mais qui arrive vite à s'apaiser. La conscience scrupuleuse est celle qui, habituellement, se trouve dans cette pénible perplexité : elle découvre des péchés dans tout ce qu'elle fait et grossit, pour de vains motifs, leur responsabilité et leur gravité. Cet état du jugement moral est caractéristique chez le scrupu-

leux. Certes, comme nous l'avons vu, la conscience peut être erronée, voir du péché là où il n'y en a pas, ou, s'il existe, l'apprécier plus grave qu'il ne l'est; mais la conscience erronée n'est pas anxieuse; elle porte un jugement faux, puisqu'elle part d'une erreur; cependant, elle est persuadée de ce qu'elle croit vrai et demeure tranquille dans sa persuasion.

Toujours à cause de sa perplexité, la conscience scrupuleuse se distingue de la conscience délicate des parfaits qui, aimant Dieu par-dessus tout, redoutent de l'offenser par la moindre faute : ils ne sont pas, pour autant, scrupuleux; mais ils savent la malice du péché et de la moindre offense envers Dieu, et ils y sont fort attentifs; ils jugent très droit, en regard de ce que leur fervent amour pour Dieu leur inspire de fidélité.

Enfin, la conscience scrupuleuse diffère de la conscience douteuse et que nous avons étudiée. Nous savons que notre discernement, dans des cas compliqués à résoudre, dans des situations qui comportent de l'imprévisible, peut hésiter sur la solution et la décision la plus opportune. Cette hésitation ne vient pas du trouble de l'esprit, mais des conditions embarrassées de l'action. Le jugement, un instant suspendu, n'en arrive pas moins à se clarifier par la réflexion prudentielle et l'examen plus attentif des circonstances, par des motifs qui varient les points de vue, jusqu'à ce qu'il parvienne à une certitude qui suffise à rassurer son appréciation, tan-

dis que la conscience scrupuleuse se trouble et se perd dans un discernement fallacieux et sans issue.

1. PSYCHOLOGIE DU SCRUPULEUX.

Le scrupuleux est un anxieux; il est possédé de la peur de commettre de nombreux péchés et des péchés très graves. Cette perplexité se manifeste dans sa tournure d'esprit, dans son affectivité volontaire, dans l'ensemble de son activité.

Tout d'abord, dans sa mentalité, s'affirme une obsession du péché et de l'offense continuelle envers Dieu. C'est presque exclusivement sous cet angle qu'il envisage ses rapports avec Dieu : tout ce qu'il fait, il se figure ne l'avoir pas bien fait, ni avec l'intention désirable, ni selon les formes voulues; les moindres manquements lui paraissent des énormités. Ce soupçon du mal, du péché et du péché grave est, dans l'esprit, comme une idée fixe, qui s'impose violemment et obstinément, sans que le raisonnement puisse mordre sur elle pour l'évincer. Essayez de raisonner un scrupuleux, de lui démontrer que ce qu'il croit un péché n'en est pas un, il ne renoncera pas à son idée; il pensera que vous ne l'avez pas compris ou qu'il ne s'est pas suffisamment expliqué.

Cette mentalité obsédée est au service, chez le scrupuleux, d'un état émotif de phobie. Précisément, cette peur permanente du péché expli-

que la mentalité obsédée : craignant le péché et étant saisi à fond de cette crainte, le scrupuleux le voit partout; si peu qu'il y ait indice de péché possible, il le croit réel et en grossit tout de suite la gravité et la responsabilité. En somme, le scrupuleux est victime d'un raisonnement faux affectif, dont la majeure est la phobie du péché et qui est telle, dans son empire, qu'elle impose sa conclusion à travers une mineure (le cas particulier de l'acte incriminé), tout de suite reconnue comme amenant cette conclusion pessimiste. Il en est de même chez le peureux, qui, à cause même de sa crainte, se dit traqué de toute part, croit entendre et voir des assassins dans le moindre bruit ou le moindre mouvement autour de lui.

De cette mentalité obsédée par la peur du péché suivent, chez le scrupuleux, le trouble de la conscience, l'incohérence du jugement sur l'appréciation morale, l'agitation de l'imagination, la défiance de soi-même, l'obstination dans son sens propre, la manie de revenir continuellement sur ses prétendus péchés, de s'en accuser de nouveau, d'en redemander des explications, de recourir perpétuellement à d'autres conseillers. D'où encore, son obstination, son refus d'obéir à ceux qui lui interdisent d'énumérer de nouveau ses fautes, d'y réfléchir désormais, d'en parler encore. Le scrupuleux est comme poursuivi par l'évidence d'une culpabilité, qu'il est seul à reconnaître, obsession dont il est incapable de se délivrer par son propre raisonne-

ment et que les raisons pourtant claires alléguées par d'autres n'arrivent pas à faire céder. Cette idée du péché prend un empire incoercible, irrésistible; elle ramène à elle tout acte qui passe sous sa trouble lumière.

2. CAUSES DU SCRUPULE.

Il semble bien que l'état scrupuleux provient de deux déficiences. Tout d'abord d'une déficience intellectuelle, d'un mauvais discernement dans l'appréciation de la valeur morale d'un acte, d'un jugement affectif faussé parce qu'il est influencé par la domination de la crainte du péché et conclut immédiatement dans le sens de l'objet même de cette crainte. Une deuxième déficience a pour siège la volonté; celle-ci manque de force pour refouler les imaginations et l'émotivité qui viennent précipiter et fausser son jugement d'appréciation. Elle n'a plus de puissance d'inhibition à l'endroit de la phobie du péché qui trouble l'esprit, empêche celui-ci de porter un jugement droit, d'accepter les conseils, les avis, les redressements qui lui viennent des autres. Chez le scrupuleux, l'esprit flotte en jugements divers et disparates, sans application ordonnée à vraiment savoir; ce n'est plus une volonté raisonnable et équilibrée qui applique l'esprit à ses jugements, mais une volonté affectée et désaxée par la peur. Il suit que les causes de l'état scrupuleux doivent être cherchées dans

celles qui amènent cette incohérence du jugement pratique et cette instabilité de la volonté.

Il peut y avoir des causes naturelles et normales de cette mentalité scrupuleuse. Il y a des esprits peu ouverts, ignorants et incapables de porter un jugement circonstancié sur la responsabilité et la gravité d'une action morale; ils confondent tout, ne sachant pas exactement ce qu'il faut pour un péché et pour un péché mortel, assimilant la tentation au péché, l'imagination d'une faute au consentement donné à cette faute. Il y a des esprits qui ne sont pas proprement ignorants, mais subtils et ergoteurs, portés à découvrir tout de suite, dans une chose ou une action, les failles, les mauvais côtés et les raisons de douter; ils cherchent des certitudes mathématiques ou un absolu de perfection impossible à trouver et à réaliser. Il peut y avoir aussi des consciences qui sont devenues scrupuleuses, parce qu'on leur a faussé l'esprit par une étroite éducation religieuse et morale : sans cesse, on leur a parlé d'un Dieu terrible vouant à l'enfer les moindres délits; sur certains points de la moralité, on leur a enseigné des appréciations inexactes ou exagérées. Par lecture inintelligente d'examens de conscience, de livres de casuistique; par fréquentation ou ambiance de gens rigides ou scrupuleux; par une direction trop rigoriste, il arrive que des consciences tournent ainsi au scrupule habituel.

D'autre part, il existe des causes naturelles et normales de la déficience volontaire qui ne

sait plus refouler les imaginations pessimistes, fixer l'esprit à la considération attentive et bien informée, l'appliquer à ne juger qu'à bon escient au lieu de se précipiter à une conclusion sans objectivité, mais qui est voulue telle parce que favorable à une tendance affective prépondérante. Les esprits qui manquent de pondération et jugent sans preuves ni motifs sont prédisposés au scrupule, si d'autres causes affectives les y portent. Au demeurant, les déficiences du jugement pratique moral, chez un scrupuleux, n'impliquent pas la mauvaise qualité de l'esprit spéculatif. Des gens instruits, savants, industrieux, habiles en affaires, peuvent être des scrupuleux pour leur vie morale personnelle. Il en est qui, scrupuleux vis-à-vis d'eux-mêmes, ne le sont pas à l'endroit de la conduite des autres.

Mais, s'il y a des causes normales psychiques du scrupule, il y a aussi des causes physiologiques et anormales, tout au moins relativement. Le scrupule naît facilement sur un fond psychasténique, c'est-à-dire d'épuisement nerveux. L'instabilité de l'esprit et sa difficulté de jugement sain et objectif, la faiblesse volontaire devenue incapable d'ordonner logiquement la marche de l'esprit, la tournure dépressive et triste de la mentalité, la phobie à forme anxieuse, toutes choses qui préparent ou conditionnent le scrupule, ont leur première explication dans l'asthénie cérébrale. Sans être nécessairement congénitale et héréditaire, celle-ci est parfois causée par des états de faiblesse physique, de

neurasthénie et d'anémie, qui entravent la volonté de contrôle et par conséquent l'assurance et la rectitude du jugement.

On devine aisément les effets désastreux du scrupule, une fois fixé à l'état habituel, et qui s'étendent, par voie de conséquence, à toute l'activité humaine. Le scrupuleux est un tourmenté, un pessimiste. Moralement, il souffre beaucoup et s'établit sur un fond de tristesse. Il est désespéré parfois, et il n'est pas rare que cet état violent empire et conduise à la démence. Le cas du scrupule morbide à forme religieuse n'est pas rare dans les asiles (auto-accusation, obsession d'être un grand pécheur, un damné, un possédé du diable). Mis à part ces cas pathologiques, le scrupule, même lorsqu'il coïncide avec la vie normale, est une des causes qui ralentissent le plus la vie spirituelle; par son obsession, il détourne de la poursuite des actes positifs des vertus; il brise tout élan, anéantit les forces morales, décourage la bonne volonté.

3. BRÈVE CLASSIFICATION DES SCRUPULES MORAUX.

Il n'y a rien de plus varié que les formes et les objets du scrupule. Nous n'en relèverons que deux principales catégories : les scrupules à propos de pensées, les scrupules à propos d'actes.

Le scrupule, chez le croyant, peut exister à propos de doutes contre la foi. Le scrupuleux se dit hanté de pensées contre la foi, qui lui

viennent surtout quand il assiste à un office religieux ou s'approche de la communion : doute sur la présence réelle, sur la divinité de Jésus-Christ, sur la vie future, etc. Evidemment, dans son imagination et sa pensée, il se prend subitement à se demander si ces objets de foi sont vrais. Mais, cette imagination qui fomente brusquement ces pensées primesautières contre la foi est normale; elle peut exister chez les plus fermes croyants qui, d'ailleurs, n'y consentent point. Le scrupuleux, lui, prétend qu'il y a consenti et qu'ainsi il a renié sa foi. Il y a des scrupuleux surtout à propos de pensées contre la chasteté : tout ce qui apparaît dans l'imagination à ce sujet, pensée, regard, souvenir, suggestion du dehors, impressions ressenties, apparaissent des crimes énormes; on se persuade avoir consenti à des tas de choses abominables. Vis-à-vis de la charité à l'égard du prochain, on se figure juger témérairement tout le monde et attribuer continuellement à autrui des péchés graves. Enfin, comme scrupuleux par la pensée et l'imagination, nous avons ceux qui disent répéter mentalement des mots orduriers, ou proférer, au dedans d'eux-mêmes, des blasphèmes contre Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, la Sainte Vierge, les prêtres, les religieuses, etc.

Les scrupules à propos d'actes sont extrêmement variés. En voici un fréquent : celui d'avoir touché un objet cultuel, une hostie ou un calice, et ainsi d'être soi-même consacré, de même que tous les meubles ou linges qui ont pu entrer en

contact avec ce qui a été touché : d'où la conviction de commettre continuellement des sacrilèges. Autre scrupule, fréquent aussi, à propos d'actes religieux mal faits : confessions sacrilèges, soit parce qu'on croit n'avoir pas tout avoué, du moins avec toutes les circonstances, ou bien n'avoir pas eu la contrition suffisante; d'où la manie de refaire continuellement une confession générale, de reprendre à fond des examens de conscience, de s'exciter à nouveau à la contrition. Le scrupule existe, parfois, à l'égard du devoir d'état, scrupule d'y avoir gravement manqué dans le passé, par exemple, chez des parents, de ne pas avoir bien élevé leurs enfants et d'être ainsi cause que ces enfants, devenus grands, ont perdu la foi ou se conduisent mal. Chez les anciens commerçants, on trouve aisément le scrupule d'avoir trompé les clients soit sur la quantité, soit sur la qualité, ou encore le scrupule sur l'obligation où ils seraient de restituer ou de réparer le préjudice. Chez les prêtres, se rencontre le scrupule à propos des actes de leur ministère, par exemple de ne pas prononcer correctement les paroles de la consécration, de ne pas réciter le bréviaire selon ce qui est exigé de la prononciation, de n'avoir pas eu l'intention suffisante dans l'administration des sacrements. En général, chez les vrais scrupuleux, le scrupule ne porte que sur certaines catégories de manquements, et non pas sur l'ensemble de la vie morale et de ses devoirs.

4. PRINCIPES GÉNÉRAUX DE THÉRAPEUTIQUE DU SCRUPULE.

Il n'y a rien de plus compliqué ni de plus aléatoire que d'entreprendre la guérison d'une conscience scrupuleuse. Nous ne pouvons donner ici que quelques indications générales et succinctes. Mais il faudra les adapter aux cas individuels avec discernement; car la psychologie du scrupuleux est fuyante; il est très habile à découvrir les moindres failles dans les avis et la direction de son guérisseur.

Laissons de côté le scrupule pathologique à forme démente nettement caractérisé : obsession et idée fixe qui abolit tout raisonnement et qui est le fait d'un esprit qui n'a plus de contrôle. C'est une forme de folie qui doit être soignée dans les asiles et les cliniques. Elle est souvent guérissable, surtout quand l'obsession scrupuleuse provient d'une auto-intoxication par suite de maladie occasionnelle ou de choc émotif violent, ou encore, quand l'obsession provient d'un fond neurasthénique ou psychasténique. Ces états ont leur remède dans une cure médicale appropriée et qui associe la physiothérapie et la psychothérapie.

Envisageons seulement la thérapeuthique du scrupule chez les gens physiquement et psychologiquement intègres, qui peuvent être intelligents, savants, très à la hauteur de leurs devoirs

familiaux et sociaux, habiles en affaires, mais qui sont scrupuleux vis-à-vis de certains actes de leur moralité intime, ou de leur devoir professionnel.

Le scrupuleux, lorsqu'il est en état de scrupule, est un anxieux qui, sous la pression de sa peur de l'offense à Dieu et du péché mortel, est troublé et agité dans son discernement de conscience et dont la volonté est impuissante à refouler ou à maîtriser son anxiété. Vis-à-vis de son cas, le scrupuleux a un jugement faussé, dépréciatif et grossissant. C'est pourquoi il lui est impossible de se guérir lui-même en se raisonnant. Il doit donc avoir recours à un autre, dont toute la tâche sera de redresser le jugement défectueux du scrupuleux en lui enlevant son anxiété, cause du discernement troublé.

Celui qui prend cette charge doit se résigner à être un supplicié. Mais qu'il soit bon, patient, longanime, en même temps que très ferme. Sa première sagacité consistera à découvrir nettement s'il a affaire à un véritable scrupuleux; car, dans les consciences les plus claires, peut surgir le souvenir d'un événement moral passé, le doute sur la culpabilité de certains actes, soit que ce doute vienne spontanément, soit qu'il soit éveillé par la lecture d'un livre ou une prédication entendue. Le vrai scrupuleux dénonce son état de façon très claire, quand il réclame de répéter des confessions générales déjà très nombreuses, ou bien quand, dans sa manière de s'exprimer et de demander des éclaircissements sur des choses

moralement insignifiantes, il dénonce sa phobie et son jugement inquiet. Ayant découvert l'état de scrupule, le thérapeuthe s'efforcera de bien circonscrire le scrupule et de voir exactement sur quoi il porte. S'il le peut, il dépistera la cause originelle du scrupule. Je dis : s'il le peut; car le scrupuleux ignore le plus souvent lui-même cette cause; il est de bonne foi avec son scrupule, il croit sincèrement qu'il a gravement péché et ne se doute pas de l'inexactitude de son jugement. Parfois, le scrupuleux avoue être le plus grand pécheur du monde, et il en est persuadé. Pour discriminer le vrai scrupule, le circonscrire et en démêler la cause, le directeur qui prend la charge du scrupuleux devra, avec bonté et douceur, accueillir celui-ci, l'entendre longuement et complaisamment, afin de se rendre compte de son état.

Cela fait, il devra combattre le scrupule et sa récidive avec fermeté, pour autant que le scrupuleux voudra se laisser traiter. Personne n'est aussi défiant que le scrupuleux, et il est toujours prêt à changer de directeur dès qu'il voit que celui-ci ne veut plus discuter avec lui ni entendre le perpétuel recommencement des mêmes prétendues fautes. Avant tout, il faut capter sa confiance, afin, tout à l'heure, de lui imposer l'obéissance, de l'obliger à ne plus penser à son scrupule, à en chasser l'idée obsédante. Car, le scrupuleux, sous l'empire de sa peur du péché, se persuade qu'il ne fait qu'offenser Dieu; cette pensée, à mesure qu'il l'agite en lui, excite da-

vantage cette peur qui finit par l'affoler dans une perplexité douloureuse. On doit donc obtenir de lui qu'il ne recommence plus ses aveux, qu'il ne reparle plus de ses péchés. Pour obtenir ce résultat, il y a lieu, souvent, quand le scrupule est très déterminé sur un objet, d'éclairer le scrupuleux, une fois pour toutes, en lui démontrant qu'il n'y a pas de péché là où il en découvre, pas de péché grave là où il en cherche. L'explication une fois donnée, il faut obliger le scrupuleux à y croire, en le persuadant qu'il se trompe. Mais, que l'on fasse bien attention de ne pas modifier le jugement une fois porté, car le scrupuleux, convaincu qu'il a vraiment commis les péchés dont il s'accuse, saisira, dans ce changement d'avis, un motif de renforcer sa persuasion. On dira : mais le scrupuleux peut, de fait, pécher, commettre un acte défendu. Sans doute, et il appartient à la sagacité du directeur de le découvrir, d'après ce qui lui est dit; mais, pour autant, il s'interdira et il interdira au scrupuleux d'ouvrir la discussion sur les scrupules habituels et déjà ressassés.

En résumé : il importe, par tous les moyens, d'empêcher le scrupuleux de ruminer ses scrupules, d'y penser. Tout ce qui fera diversion à ces idées obsédantes contribuera à le guérir. Il est parfois nécessaire d'empêcher, momentanément, l'examen de conscience et même la confession; car celle-ci devient l'occasion d'une accentuation du scrupule, puisque, par là, l'idée du péché grave est de nouveau ramenée, avec

tous ses accompagnements d'anxiété et de trouble du jugement. Quand le scrupule portera sur une action ou sur l'accomplissement d'un devoir jugé mal fait par le scrupuleux, il faudra interdire à celui-ci de recommencer cette action, comme il y est porté; par exemple, interdire au prêtre de réciter de nouveau son bréviaire ou telle ou telle partie de ce bréviaire parce que l'intention ou la façon de le réciter n'aurait pas été, selon lui, suffisante.

Enfin, il ne faut pas oublier que le scrupule a sa source dans la peur de l'offense à Dieu et du châtiment de cette offense. Il faudra donc lui démontrer que nos rapports avec Dieu ne sont pas régis en premier lieu par la crainte, mais par l'espérance confiante et par l'amour. La religion doit être enseignée non comme une contrainte qui doit nous mettre en état de peur, mais comme une union de cœur qui doit établir la conscience dans la paix et dans la joie. Il faut changer cette psychologie de terreur. D'ailleurs, tout ce qui pourra modifier l'état d'âme, en lui enlevant son pessimisme et sa tension douloureuse, contribuera à la rééducation de la confiance chez le scrupuleux. Le travail appliqué, les occupations distrayantes qui sortiront l'esprit de sa hantise, l'état physique de la santé rendue à une euphorie normale, enfin toute cause physique et morale qui épanouira vers l'optimisme l'âme inquiète du scrupuleux, contribuera indirectement mais efficacement à sa guérison.

CHAPITRE XXIII

La paix de la conscience

SOMMAIRE :

LA PAIX DE LA CONSCIENCE APRÈS LA CONVERSION MORALE. — LA PAIX DE LA CONSCIENCE VERTUEUSE.

On parle de paix de la conscience à propos de conscience douteuse ou de conscience scrupuleuse, quand l'une ou l'autre de celles-ci, se trouvant inquiète de savoir si elle a bien agi ou mal agi, si elle doit faire ceci ou cela, reçoit un avis autorisé qui la rassure complètement et lui enlève toute inquiétude. Nous disons, de cette conscience, qu' « elle est en paix ». Mais ce n'est qu'une paix relative, relative à l'état de trouble passager qui l'agitait tout à l'heure. Car, rien ne prouve que cette paix soit durable; bientôt peut-être, elle s'en ira, parce que naîtront d'autres doutes et d'autres scrupules. On voit quelquefois des guérisons radicales de l'anxiété scrupuleuse. Le plus souvent, celle-ci s'atténue suffisamment, tout en demeurant latente.

1. LA PAIX DE LA CONSCIENCE APRÈS LA CONVERSION MORALE.

On parle surtout de « paix de la conscience », après le repentir et la confession, quand l'âme, plus ou moins chargée de péchés, longtemps troublée par l'inquiétude de ses remords, a fait pénitence. Alors, nous disons qu'elle est en paix, par opposition à son état antérieur, soit que théologiquement on envisage celui-ci comme un état d'inimitié avec Dieu et d'opposition violente à l'égard de sa loi, soit que psychologiquement cet état antérieur à la conversion soit caractérisé par une discorde intestine, un conflit entre les protestations de la conscience et les capitulations de la volonté pécheresse : après l'aveu, l'absolution et le retour à la grâce, l'âme est apaisée, pacifiée, réconciliée avec Dieu.

Cette paix de la conscience, ici encore, est relative : elle dure tant que ne se renouvelle pas la tentation dominatrice, tant que ne surviennent pas de nouveaux échecs sous l'empire des mauvaises habitudes. Chez beaucoup de croyants, cette paix de la conscience n'est pas de longue durée. Elle existe seulement durant les intervalles de fidélité envers Dieu; mais, encore, cette paix n'est pas toujours ressentie, par exemple chez les chrétiens tièdes qui ne s'approchent du sacrement de Pénitence que par coutume, pour des motifs extérieurs et non par désir de déli-

vrance et souci de réconciliation véritable. En revanche, chez les vrais convertis, — soit qu'ils sortent d'une longue période de péchés, soit qu'ils se relèvent d'une faute grave à laquelle une passion vive les a subitement entraînés — cette paix de la conscience est vivement éprouvée, avec le sentiment d'une sérénité et d'une tranquillité enfin gagnées après l'inquiétude d'avoir offensé Dieu, après le bourellement de remords. — Qu'on se rappelle ici les divers états de conscience que nous avons décrits dans la phase du début de la vie spirituelle, étapes par lesquelles passe le pécheur qui se convertit de l'état de péché à l'état de grâce, avec bien des fluctuations de redressements, puis de nouvelles chutes, jusqu'à ce qu'il parvienne à demeurer dans la grâce par évincement successif des habitudes pécheresses. C'est donc tout particulièrement dans cette situation d'âme que nous trouvons, de façon intermittente, cette paix de la conscience dont nous parlons ici.

De ce qui précède, on peut déjà conclure que la véritable paix de la conscience, l'état de paix habituel et stabilisé, devra se rencontrer, non pas chez les débutants de la vie spirituelle, mais chez les progressants et surtout chez les parfaits, avec garantie d'une sécurité plus grande chez les parfaits que chez les progressants. C'est là surtout qu'il faut étudier la véritable paix de la conscience et voir quelle en est la cause et quelle en est la garantie.

2. LA PAIX DE LA CONSCIENCE VERTUEUSE.

Plaçons-nous dans l'hypothèse de la conscience surnaturelle. Sans doute, on peut concevoir qu'existent, de fait, des non croyants à la conscience pacifiée : un sens profond de l'honnêteté et des vertus naturelles acquises peuvent, chez un homme de devoir, établir une sérénité morale habituelle, faite d'un entraînement à la pratique de plus en plus facile, sinon de toutes les vertus, tout au moins de certaines vertus : un ordre moral réalisé, un apaisement des passions, une droiture profonde unifient ainsi la conscience dans la pacifique volonté du bien. Mais, laissons ce cas plutôt exceptionnel.

Entrons dans la conscience surnaturelle établie dans l'amour de Dieu et dans les vertus que cet amour entretient. Saint Thomas nous dit que la paix est l'effet propre de la charité pour Dieu (1). La paix intérieure consiste dans la tranquille harmonie de nos désirs, en d'autres termes, dans l'organisation hiérarchique de toutes nos tendances sous la domination de ce premier amour : la charité. Cette pacification de nos désirs et de nos tendances est le résultat d'une conquête longue, jusqu'à l'établissement consolidé des vertus surnaturelles. Dans notre conscience, tant que n'y domine pas encore la charité, vivent à l'état de guerre des appétits

(1) IIª IIªᵉ, Qu. XXIX.

discordants : entrechoc du « vieil homme » et de « l'homme nouveau », lutte de la chair contre l'esprit, du plaisir contre le devoir, inassouvissement de nos désirs même les plus légitimes. Nous subissons l'assaut de la tentation. Nos tristesses, nos chagrins de cœur dans l'éloignement ou la mort d'être aimés nous découragent et nous abattent. Nos affections, qui pourtant devraient nous béatifier pleinement, laissent notre cœur inquiet, troublé, poursuivi par l'incertitude de la fidélité, attristé par les revirements subits. Et dans nos rapports avec autrui, que de heurts et d'impressions pénibles, par les antipathies contre lesquelles nous nous heurtons, par les procédés injustes dont nous sommes victimes. Les événements de la vie, la malchance de nos entreprises, la non réussite de nos affaires humaines, nos mécomptes, notre amour-propre froissé, notre bonne volonté méconnue ou sans résultat, violentent sans cesse notre âme et la livrent à l'inquiétude.

Que faut-il donc pour la paix intérieure? Il faut absolument que l'harmonie et la subordination s'établissent entre toutes ces forces contraires, entre toutes ces puissances de désaccord; il faut que notre cœur soit apaisé et conquis par la domination tellement victorieuse d'un seul et unique amour, qu'il réduise tout attrait, tout espoir et tout désir à la souveraineté de son attrait, de son espoir et de son désir. N'est-ce pas le propre de l'amour fort de ramener tout à lui, en triomphant de tout ce qui lui fait obsta-

cle? N'est-il pas toujours prêt à lutter pour la liberté de son élan et la victoire de son règne définitif? Car, au terme de ses luttes, il veut la paix, il est fait pour la paix; s'il travaille à maîtriser ce qui le contrarie, c'est qu'il aspire à la joie de posséder ce qu'il aime et à celle d'en jouir dans une tranquille sécurité.

La véritable paix, la paix morale, n'existe que dans la conscience surnaturelle (1). La charité surnaturelle unifie tous nos amours dans l'amour de Dieu, elle les lui subordonne pour qu'il les ratifie ou les rejette. Puisque cette parfaite charité exige toutes les autres vertus, elle prend en nous tout ce qui est capacité de désirer, d'aimer, de vouloir et d'agir pour l'ordonner à Dieu : tout est donc pour lui, tout devient ainsi amour et charité. Sans doute, la paix inaltérable n'appartiendra qu'à la charité du ciel, qui nous assurera l'éternelle possession du bien infini et, par conséquent, la centralisation en lui de tous nos désirs, avec l'impossibilité de placer le moindre attrait qui s'en écarte. Ici bas, il arrive que notre paix, même dans l'union et l'abandon total à Dieu, soit parfois agitée superficiellement. Mais, elle ne saurait perdre sa tranquillité profonde. Les assauts du péché se multiplieraient-ils, qu'ils n'entameraient pas la fidélité de l'amour. Celle-ci serait-elle troublée un instant par les imperfections et par les péchés véniels, qu'elle

(1) Voir de plus longs développements sur la paix de la conscience surnaturelle, dans mon ouvrage : *L'Amitié avec Dieu*, chap. XXVII-XXX (Paris, Desclée).

n'en serait pas moins sûre de son choix définitif d'aimer Dieu par-dessus tout, avec l'impossibilité morale, garantie par la crainte filiale, de l'offense mortelle, qui est la trahison de l'amour. La tentation de la chair, de l'orgueil, de la complaisance trop attardée dans les biens humains, existera toujours ici-bas, même chez les plus parfaits, en lesquels n'est jamais complètement éteint « le foyer du péché ». La vertu morale, avec ses rigueurs ascétiques, ses sacrifices obligés et sa pénitence volontaire, impliquera toujours la lutte et, par conséquent, la souffrance.

Parfois, cet état pénible semblera s'opposer à la sérénité de la conscience; mais cette sérénité ne sera pas entamée dans son fond, puisque c'est pour le triomphe de l'amour que l'on soutiendra la lutte et que l'on portera la souffrance. Il faut en dire autant des chagrins, des peines de cœur, des déceptions, des mécomptes, des contradictions douloureuses qui nous viennent de l'instabilité et de la déficience des réalités humaines : événements ou personnes. Il faut qu'il en soit ainsi, en ce monde livré à l'inquiétude et à la contrariété. Mais, rien en cela — même au sein des pires malheurs atteignant nos biens, notre situation, notre cœur, notre vie — qui puisse altérer la paix de notre conscience fixée dans l'amour du Bien impérissable. Car, si nous sommes martyrisés dans notre corps ou dans notre âme, nous n'en sommes pas moins livrés à l'amour de Dieu et à l'espérance de le posséder toujours. Nous souffrons, oui, mais en

aimant et pour mieux aimer et pour devenir plus dignes de l'amour. Est-ce que souffrir pour ce qu'on aime peut ébranler l'affection et lui enlever sa paix? La souffrance par amour consolide l'amour. Dans la conscience surnaturelle, la souffrance, sanctifiée par la charité, mérite le renforcement de celle-ci par Dieu.

Telle est, en un très rapide tableau, la paix stabilisée de la conscience surnaturelle vertueuse : il n'y a plus en elle de discorde ni de tourments; unifiée dans l'amour de Dieu, elle est, du même coup, pacifiée.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

C'est d'après Saint Thomas que nous avons étudié, dans cet ouvrage, la vertu de prudence. Voici, dans l'œuvre du Docteur Angélique, les références qui ont trait à cette vertu : Dans son *Commentaire des Livres des Sentences*, S. Thomas traite incidemment de la prudence (III Sent., Dist. xxxiii, Qu. ii, art. 2, 3, 4 et 5; Qu. iii, art. 1; Dist. xxxiv, Qu. i, art. 2; Dist. xxxv, Qu. ii, art. 4). — Le *Commentaire* de S. Thomas *sur le 6e Livre des Ethiques d'Aristote* doit être étudié de près par celui qui veut se rendre compte de l'influence prépondérante du Stagyrite dans la formation de la théorie thomiste de la prudence. — S. Thomas consacre, dans la *Somme théologique,* un traité *ex professo* à la prudence (IIa IIae, Qu. xlvii-lvi). Mais la prudence est vertu de l'acte humain; par conséquent tout ce qui, dans la Ia IIae, étudie l'acte humain, la vertu et les vertus, doit être connu. Voir spécialement l'analyse des actes d'intelligence et des actes de volonté dont l'interaction constitue la trame psychologique de la prudence : (Qu. x à Qu. xvii) ; la théorie générale de l'habitude et de la vertu (Qu. xlix à Qu. lvi) ; les vertus de l'intelligence (Qu. lvii) ; la différence entre les vertus intellectuelles et les vertus morales (Qu. lviii) ; les vertus morales (Qu. lix, lx, lxi) ; les causes de la vertu (Qu. lxiii) ; la connexion des vertus morales entre elles sous la commune direction de la prudence (Qu. lxv). — Dans les *Questions disputées,* S. Thomas ne consacre pas de traité spécial à la vertu de prudence, mais ses traités : *De la Vérité* (Qu. xvi, xvii), *Des Vertus en général* (Qu. i) et *Des Vertus cardinales* (Qu. i) renferment des indications précieuses sur la syndérèse, la conscience, les vertus intellectuelles et morales, leurs causes, leurs rapports et leur connexion.

Dans cet ouvrage, nous étudions la vertu de prudence

telle que l'expose S. Thomas, sans relater ce qu'en ont dit les théologiens antérieurs. Sur cette histoire doctrinale, on devra lire l'article de Dom O. Lottin : *Les débuts du Traité de la prudence au moyen âge* (Recherches de Théologie ancienne et médiévale, juillet 1932, p. 293-307, Louvain, Abbaye du Mont César). Le premier théologien qui se soit préoccupé de scruter quelque peu le concept de la prudence est Guillaume d'Auxerre (vers 1220). Le chancelier Philippe a écrit le premier traité systématique sur la matière. En dépendance de ce dernier auteur, S. Albert le Grand étudie la prudence dans sa *Summa de bono* (inédite). Un peu plus tard, il reprend la question, sur un plan nouveau, dans son *Cours sur la Morale à Nicomaque,* recueilli et rédigé par son jeune élève Thomas d'Aquin. Celui-ci achèvera puissamment ce que son maître avait ébauché.

Parmi les ouvrages modernes relatifs à la vertu de prudence, citons :

Th. Pègues, O. P. — *Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin,* tome IX. (Paris, Téqui, 1916.)

H.-D. Noble, O. P. — *La Prudence,* Somme théologique de saint Thomas. Texte latin et traduction française. Notes et Appendices (Paris, Desclée et Cie, 1925).

A.-D. Sertillanges, O. P. — *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin.* Le chap. VII de cet ouvrage est consacré à la vertu de prudence, pp. 219-232 (Paris, Alcan, 1916).

E. Gilson. — *Saint Thomas d'Aquin.* Collection « Les moralistes chrétiens ». Dans cet exposé par textes et commentaires de la morale de S. Thomas, il est question de la prudence au chap. II de la deuxième partie, pp. 266-280 (Paris, Gabalda, 1925).

M.-A. Janvier, O. P. — *La Prudence chrétienne.* Carême de 1917 à Notre-Dame de Paris (Paris, Lethielleux, 1917).

A. Gardeil, O. P. — *Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même,* dans Revue thomiste, 1918, pp. 57-73; 111-143; 203-216. — *Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même par la vertu de religion,* dans Revue thomiste 1919, pp. 104-124; 214-225; 342-356.

R. Bernard, O. P. — *La Vertu.* Somme théologique de saint Thomas. Texte latin et traduction française. Il

est parlé de la vertu de prudence au tome I, Appendice II, pp. 438-445. (Paris, Desclée et C[ie], 1933).

P. Merkelbach, O. P. — *Quelle place assigner au traité de la conscience?* En cet article de la Revue thomiste, avril 1923, pp. 170-183, l'auteur montre que l'on doit rattacher, en théologie morale, le traité de la conscience au traité de la prudence.

De nombreuses études de psychologie normale et pathologique, parues en ces dernières années, peuvent utilement servir à l'étude des prédispositions natives ou acquises, favorables ou défavorables au discernement de la prudence. A titre d'exemples, citons :

P. Malapert. — *Les éléments du caractère*, 1[re] partie, chap. IV. Les modes de l'intelligence (Paris, Alcan, 1897).

D[r] A. Deschamps. — *Les maladies de l'esprit et les asthénies*, 1[re] partie, 1[re] sect., chap. I, Les opérations intellectuelles, pp. 41-107; chap. II, art. 2, Les Jugements pratiques et la réaction-volonté, pp. 200-224 (Paris, Alcan, 1919).

A. Delmas et M. Boll. — *La personnalité humaine. Son analyse*. 2[e] partie, Les éléments de la personnalité, pp. 53-238 (Paris, Flammarion, 1922).

G. Dumas. — *Traité de Psychologie*, tome II, Livre II, chap. 3, La Psychologie des caractères, par G. Poyer, pp. 575-607 (Paris, Alcan, 1924).

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

DEUXIÈME PARTIE

LA VERTU DU DISCERNEMENT MORAL

CHAPITRE VII

CHAPITRE XIII

CHAPITRE XIV

CHAPITRE XV

CHAPITRE XVI

TROISIÈME PARTIE

LES ÉTATS DIVERS DE LA CONSCIENCE AU POINT DE VUE DU DISCERNEMENT

CHAPITRE XVII

CHAPITRE XVIII

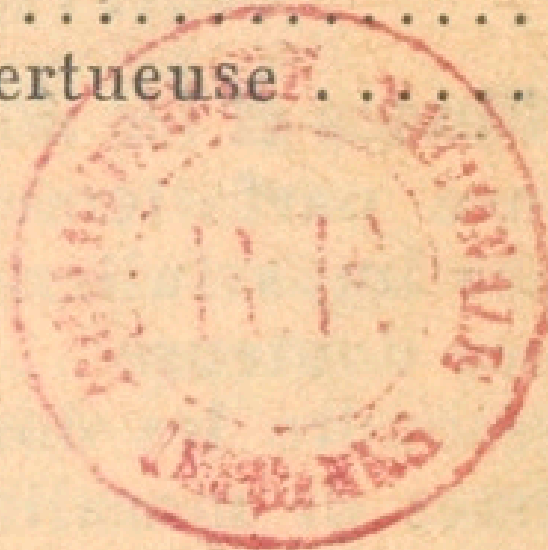
CHAPITRE XIX

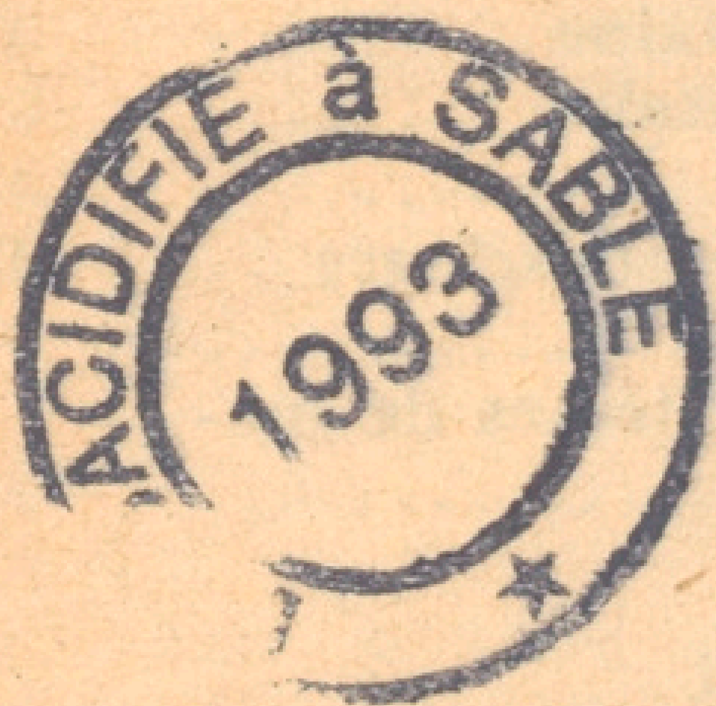
CHAPITRE XX

CHAPITRE XXI

CHAPITRE XXII

CHAPITRE XXIII





C'est aux solitudes de la conscience que se passent les plus beaux mystères de l'homme.

P. LACORDAIRE.

PARIS-VIe

P. LETHIELLEUX, Libraire-Editeur

10, rue Cassette, 10

COLLECTION

« La vie morale d'après S. Thomas d'Aquin »

PAR LE R. P. H.-D. NOBLE, O. P.

Volumes parus :

PREMIÈRE SÉRIE :

LA CONSCIENCE MORALE

SOMMAIRE : La conscience et la règle morale. — Les actions humaines soumises à la conscience. — L'activité et les conditions de la conscience. — La conscience morale et la passion. — La perfection naturelle et la perfection surnaturelle de la conscience. — L'unité de la conscience. — La conscience pécheresse. — La conscience vertueuse. — Les oscillations de la conscience.

Un vol. in-8° couronne de 300 pages (6e *édition*)

DEUXIÈME SÉRIE :

LES PASSIONS DANS LA VIE MORALE

I. PSYCHOLOGIE DE LA PASSION

SOMMAIRE : La nature de la passion. — La psycho-physiologie de la passion. — La sensation cause immédiate de la passion. — Les diverses passions. — Coïncidence de la passion et de la volonté. — La passion entraînant la volonté. — Le vouloir intense suscitant la passion. — La volonté excitant la passion. — La volonté maîtrisant la passion. — Le tempérament passionnel. — L'habitude passionnelle. — Pathologie de la passion.

Un vol. in-8° couronne de 300 pages (3e *édition*)

TROISIÈME SÉRIE :

LES PASSIONS DANS LA VIE MORALE

II. MORALITÉ DE LA PASSION

SOMMAIRE : La responsabilité passionnelle. — Le péché de passion. — La moralité de la passion. — La passion et le mérite moral. — Le tempérament passionnel et la moralité. — Psychopathie et responsabilité. — Répression de l'habitude passionnelle. — La passion devenue vertueuse. — Les méfaits et les ressources de la sensibilité. — La sensibilité et les convictions morales. — La sensibilité et les décisions morales. — La sensibilité et les réalisations vertueuses. — La passion dans les divers états de la conscience morale.

Un vol. in-8° couronne de 328 pages (3e *édition*)

(*Ces deux derniers volumes ne se vendent pas séparément*)

EN PRÉPARATION : LA VIE PÉCHERESSE.

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR MARC TEXIER A POITIERS